COLLEZIONE STORICA

ARTURO CARLO JEMOLO

IL GIANSENISMO IN ITALIA

PRIMA DELLA RIVOLUZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1928

Class 273.7 S Book J358
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

ULRICO HOEPLI MILANO
LIBRAIO DELLA REAL CASA

IL GIANSENISMO IN ITALIA

PRIMA DELLA RIVOLUZIONE

ARTURO CARLO JEMOLO

IL GIANSENISMO IN ITALIA

PRIMA DELLA RIVOLUZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1928

273.7
J398
88857

PROPRIETÀ LETTERARIA

NEW YORK
LIBRARY

OTTOBRE MCMXXVII - 72264

A TE
COMPAGNA DILETTA
LUCE DEL MIO CAMMINO
QUESTA STORIA
DI UN MOTO
CHE UNITI SCRUTAMMO
NELLA SUA VISIONE
DEGLI UOMINI E DI DIO

INTRODUZIONE

In Francia il giansenismo conobbe quasi due secoli di lotte più o meno vivaci che coinvolsero tutto il clero, tutti i ceti colti, che risparmiarono appena il popolo minuto. Fu il movimento vasto, da cui nessuna regione restò immune, che riuscì a creare una sua propria mentalità, ch'ebbe i suoi grandi, i suoi eroi, i suoi fanatici, i suoi martiri: ch'ebbe pure la sua agiologia, i suoi miracoli, le sue leggende.

La Rivoluzione lo tolse dal rango delle grandi forze spirituali della Nazione ma non riuscì a spegnerlo: rimase una cerchia sempre più ristretta di assertori e di fedeli, e benchè essa fosse aliena da ogni spirito di proselitismo, rassomigliasse ad un cenacolo di sacerdoti di una religione antica, incrollabili nella loro fede, ma consci che mai più il popolo andrà al loro Dio, tuttavia dalla storia e dai monumenti di quel moto esalava una tale forza di passione tenace, balzavano fuori più vive che mai se pur chiuse da secoli nei sepolcri figure di un tal vigore, dotate di un tale potere affascinatore, che più di una volta avvenne soggiacesse a quel fascino chi si era accostato con fredda attenzione di studioso, indifferente o corazzato di scetticismo.

Data l'importanza avuta in Francia dal movimento, cui sono in un modo o nell'altro mescolati tutti i grandi nomi della storia francese dei secoli XVII e XVIII, non era possibile nè che se ne distraesse l'attenzione degli studiosi nè ch'esso si cancellasse dalla memoria popolare. Pascal e Nicole erano stati due sommi del movimento, Bossuet aveva potuto apparire un

fiancheggiatore; Montesquieu nelle *Lettere persiane* ne aveva intessuto la cronistoria, Voltaire nel *Secolo di Luigi XIV* e nell'*Ingenuo* non aveva mancato di scagliare contro di esso le sue frecciate. Tanto bastava, non solo per assicurare l'interesse degli studiosi che mai venne meno, e che diede luogo ad un capolavoro dell'arte della rievocazione, *Port-Royal* di Sainte-Beuve, ma per mantenerne vivo il ricordo anche in tutte le persone mediocremente colte, per contribuire a serbar in vita la tradizione, che corre rischio di spegnersi allorchè un disinteressamento generale circonda i fatti e le idee ch'essa dovrebbe tramandare.

In Francia dunque, pur chi non siasi mai occupato *ex professo* di giansenismo, e possegga una cultura storica rudimentale, sa che vi fu un movimento giansenista. I caratteri, sia pur sommari, sia pure un po' stilizzati, gliene sono ricordati da opere che hanno la diffusione più larga: una frase un attributo un confronto un richiamo gli formeranno una visione d'insieme, non precisa ma non fondamentalmente errata, di quel che fu il giansenismo.

Una rievocazione semischerzosa di vecchie suore gianseniste in *Soeur Philomène* dei De Goncourt — la succosa definizione degli effetti prodotti dal giansenismo sullo spirito francese che dà Romain Rolland in un volume del *Jean Christophe (Antoinette)*, allorchè parla del *jansénisme frondeur* che lasciava in quanti ne erano stati *frottés, en même temps que le mépris de l'esprit jésuite, quelque chose de pessimiste et d'un peu grognon. Ils ne voyaient pas la vie en beau* [1] — l'affascinante rievocazione di Port-Royal e la paurosa rappresentazione del suo spirito, che costituiscono lo sfondo della *Maison du pêché* di Marcella Tynaire — e quanto ci dice Alfredo Loisy in *Choses passées* sullo spirito dominante nel suo paese sulla Marna, *quelque peu janséniste, c'est-à-dire que les curés de l'ancien régime et leurs successeurs, dans la première moitié du XIX^e siècle, avaient accoutumé les campagnards à prendre le christianisme au sérieux, comme une sage et austère discipline, que l'on estimait toujours,*

(1) 66 éd., Paris, Ollendorff, s. a., pag. 10.

même lorsque l'on ne s'y conformait qu'à demi [1] — cento e cento accenni e richiami che s'incontrano ad ogni passo in tutta la moderna letteratura francese — salvano il giansenismo da ogni possibilità di dimenticanza pur presso il gran pubblico che non legge se non opere di letteratura amena. Resteranno dimenticate le distinzioni tra la grazia efficace e la grazia eccitante, tra la grazia di pregare e quella di perseverare; ma il tono sentimentale del movimento, gli effetti immediati prodotti da quella dottrina, si delineeranno con sufficiente chiarezza.

Nulla di ciò per l'Italia.

Il giansenismo nella sua rapida comparsa tra noi, limitata territorialmente ad alcune regioni, trovando proseliti solo tra uomini di Chiesa, non diede luogo nè ad un libro che valesse ad assicurarne la memoria nè ad un uomo o ad un fatto che imprimessero un solco durevole nella memoria popolare, che creassero il nucleo intorno a cui potesse formarsi la tradizione.

L'attenzione popolare, sempre tra noi poco proclive ad arrestarsi su quanto è vita interna della Chiesa, e meno che mai su quanto è speculazione teologica, non fu impressionata vivamente da quella effimera comparsa: non si fissò sul giansenismo neppure tanto quanto sarebbe stato necessario per coglierne bene i caratteri peculiari, per poterlo distinguere in modo definitivo da una serie di altri moti e di altre tendenze sincrone che col giansenismo avevano comune soltanto il nemico (il gesuitismo, in tutte le sue manifestazioni) e qualche mezzo di lotta. La memoria popolare, poi, fu subito distratta da un precipitare di avvenimenti tanto più atti a colpirla che non potessero essere questioni interne della Chiesa, le cui esteriorizzazioni più significative si riducevano ad una sinodo diocesana e ad una costituzione pontificia, da un incalzare di figure tratteggiate a linee ben più forti e più vive che non fossero quella di un vescovo che non fu mai un aperto ribelle e finì per sottomettersi, e di alcuni teologi che terminarono i loro giorni pacatamente, confortati dagli studi prediletti.

---

(1) Paris, 1913, pag. 3.

Così avvenne che sino a non molti anni or sono quasi nessuno più ricordasse che anche in Italia v'era stato un movimento giansenista (se v'era un problema giansenista intorno ad Alessandro Manzoni, esso si riannodava al giansenismo d'oltr'Alpe) e che agli studiosi i quali portarono per primi la loro attenzione sul giansenismo italiano mancasse la guida della tradizione: guida che anche quando la tradizione sia così falsata da divenire leggenda, è sempre preziosa, costituisce sempre la traccia sicura, il filo che ha le sue insidie ma che scorrendo tra dita abili conduce sicuramente alla scoperta del vero [1].

La mancanza di questa traccia è un dato da non dimenticare per rendersi conto delle strane vicende della storia del giansenismo italiano.

Gioberti nella sua polemica antigesuitica accennò più volte al giansenismo con tratti incisivi ed efficacissimi, dove ben si avverte l'unghia del leone.

Il giansenismo fu « merce forestiera » importata di Francia in Italia, che peraltro non prosperò mai tra noi: non si può davvero far risalire ad esso la soppressione della Compagnia di Gesù, posto che i giansenisti erano allora « debolissimi, perseguitati, privi di autorità, di credito, di potenti aderenze ».

Gesuitismo e giansenismo sono due moti correlativi; la estinzione della Compagnia « che pareva pronosticare il trionfo de' suoi avversari, contribuì in effetto ad ucciderli; ma essendo essi sopravvissuti ancor qualche tempo e avendo turbata la pace religiosa e civile d'Italia col sinodo pistoiese e colla parte che presero ai moti politici di quell'età tempestosa, conferirono non poco a preparare la risurrezione dell'altra setta ».

Alla ricostituzione della Compagnia di Gesù il giansenismo « era già spirante » e più non risorse. La sua è stata una « morte assoluta »: e poichè i due moti, giansenismo e gesuitismo, sono legati intimamente tra loro — è il motivo che Gioberti riprende

---

(1) Si confronti, ad es., l'idea poco chiara che mostra di avere dei fondamenti dottrinali del moto e della sua estensione il TIVARONI, nella diffusissima, e nell'insieme pregevole, *Italia prima della Rivoluzione francese*, Roux, 1888.

infinite volte — la morte del giansenismo è di cattivo augurio per i gesuiti. Onde anche oggi — egli scrive — il gesuitismo « mette in opera tutta la sua sollecitudine per farlo risuscitare ». « E con tutto che la necrologia di quello sia uno dei fatti più accertati della storia moderna; e se ne abbia ogni prova fino al registro civile e alla fede del parrocchiano; tuttavia tanto è il bisogno che il gesuita ha dell'antico avversario che talvolta cerca d'illudere gli altri e perfino sè stesso, dandosi a credere ch'egli sia tornato in vita » (1).

Il giansenismo « ritraente dei dogmi di Lutero e di Calvino, dei puritani e dei gomaristi » ricorda il genio cupo e il cielo « malinconico e freddo di tramontana » e contrasta all'indole italiana. Il giansenismo italiano rimase inferiore al francese, perchè da noi questa inferiorità è la sorte di tutte le imitazioni straniere. La sua avversione alla romanità lo rese antiitaliano; esso « alterò il nostro genio, indebolì le nostre forze consistenti nella concordia; c'indusse a disconoscere i nostri veri bisogni; sviò l'indirizzo delle nostre speranze; sostituì la voga di utopie e di conati stranieri e innazionali alle idee e alle imprese patrie; e d'altra parte nocque alla perfezione stessa di Roma, perchè di rado incontra che un ingiusto assalto non esacerbi e non faccia alquanto trascorrere l'assalito ». « Volle riformare il culto ed errò doppiamente sia nella natura della riforma, sia nei modi di effettuarla; perchè cattivo consiglio è il voler emendare la liturgia trapassando la legittima giurisdizione, e per ovviare ad alcuni disordini secondari mettere a ripentaglio il principio fondamentale dell'unità ecclesiastica ».

In politica il giansenismo spingeva all'estremo i diritti del principato « e solo sullo scorcio del viver suo si volse a professare l'opinione contraria »: solo punto « in cui i giansenisti abbiano variato da sè medesimi, passando da un estremo all'altro »: la variazione « non venne tanto suggerita da mire faziose, quanto in parte dalla nascente civiltà, che li trasse prima a idee

---

(1) *Del primato morale e civile degli italiani*, parte II, Losanna, 1846, pag. 79; *Il gesuita moderno*, Losanna, 1847, t. III, pag. 61; t. II, pag. 446 e seg.; t. III, pag. 39 e seg.

più sane, e dall'andazzo disordinato di quegli anni, che li fece in fine precipitare nell'altro estremo; in parte eziandio dal fato logico e dalle affinità dottrinali; imperocchè le opinioni di libertà eccessiva negli ordini ecclesiastici patrocinate dai giansenisti di ogni tempo ripugnavano troppo alla politica burbera delle loro origini... Grégoire e i suoi consorti al tempo della Rivoluzione francese... altro non fecero che trasferire al dominio della politica il loro ardito gallicanismo. In Italia ebbero luogo sottosopra le stesse vicende; che se Pietro Tamburini si mostrò tenace delle rigide tradizioni della setta, ciascun sa che una buona parte degli ultimi giansenisti italiani furono caldi promotori delle idee rivoluzionarie » (1).

Vero uomo dell'ottocento, che largamente ha attinto all'enciclopedismo, che è innamorato del progresso e della civiltà; tempra di uomo politico e non di mistico, Gioberti non può nutrire alcuna simpatia per il giansenismo.

Gesuitismo e giansenismo a suo avviso promovevano entrambi « colle loro dottrine quella misticità strabocchevole e quelle pratiche indiscrete di ascetismo » che ripugnano alla essenza del cristianesimo, spogliandolo del suo carattere sociale ed incivilito. I giansenisti combatterono i gesuiti « per amore della religione e per odio della civiltà »: per cui chi guerreggia il gesuitismo « in grazia della coltura non può valersi delle armi dei giansenisti ».

Gioberti venera la guerra mossa da Roma contro il giansenismo, « eresia crudele, che spoglia il cristianesimo di quella nota di dolcezza e di bontà, che è la più divina delle sue prerogative » (2). Acre con il molinismo, Gioberti scrive però che

---

(1) *Il gesuita moderno*, t. III, pag. 458; t. II, pag. 425. Cfr. anche quel che diceva alla Camera il dottissimo Bonghi, il 17 marzo 1871, discutendosi la legge delle guarentigie: « furono i giansenisti francesi che, per effetto dei loro studi, del loro ardore cristiano, spinsero l'Assemblea costituente a mettere mano all'ordinamento della Chiesa e a ravvicinarne le forme, per le mani del potere laicale, all'antichissimo tipo ».

(2) *Il gesuita moderno*, Losanna, 1846-47, t. II, pag. 431; t. I, pag. LXVI; t. III, pag. 171. Cfr. anche *Prolegomeni del primato morale e civile degli italiani*, Losanna, 1845, pagg. 111-113, 142, dove Gioberti attacca i giansenisti ed in genere quanti danno una interpretazione del cristianesimo che lo pone in contrasto con la civiltà, la quale — egli dice — « benchè inferiore di eccellenza, non è meno divina nel suo principio, nella sua essenza e nel suo ultimo termine, della religione ».

dei gesuiti fu « lodevole il contrastare a certi teologi arcigni e di mal umore, che inseverivano di soverchio e rendevano intollerabilmente acerbo il dogma cattolico, spogliando Iddio di quelle doti, che meglio si affanno agl'istinti benevoli del cuore, e risultano chiaramente dall'economia universale del cristianesimo »; e chiama l'*Auctorem Fidei*, la bolla di condanna della sinodo di Pistoia, « un modello di umanità teologica » in quanto condanna le opinioni teologiche più disumane. La Provvidenza non sarebbe comprensibile, invero, se la natura fosse quale la scorgono i giansenisti, un mostro ed un inferno; e « negare il merito delle creature è un supporre che Iddio, creando il mondo, abbia fatto un lavoro di nessun momento, o bamboleggiato più del ragazzo che si diverte a far gallozzole e mulinelli » (1).

Questi gli apprezzamenti del Gioberti. Che desidero riportare in principio di queste pagine perchè mi sembra — pur dissentendone in più punti — che siano una riprova del suo sicuro ed acutissimo giudizio, e perchè penso che la storia del giansenismo avrebbe raggiunto risultati migliori se la parola del Gioberti non fosse stata troppo dimenticata.

Il Risorgimento, come tutti i periodi di lotte vivaci e di scatenamento di passioni, non poteva essere propizio alla formazione della storia religiosa d'Italia.

L'attenzione si portò più volte — avemmo anche una preziosa pubblicazione a cura del Ministero di grazia e giustizia di antichi atti legislativi — su quelli ch'erano stati i rapporti fra Stato e Chiesa durante i cessati regimi, particolarmente in quelli anteriori alla grande Rivoluzione, sui periodi di lotte, sui sovrani che più energicamente avevano fatto valere i loro *jura majestatica circa sacra*. Ma tutto quanto concerne la storia interna della Chiesa, i contrasti tra correnti teologiche, rimase nell'ombra.

È appena poi il caso di ricordare come le pubblicazioni degli anni del Risorgimento, risentendo tutte del contrasto di passioni

(1) *Prolegomeni*, pag. 183; *Il gesuita moderno*, t. II, pag. 432, nota 4, pag. 433; t. IV, pag. 5. Cfr. anche t. I, pag. CCCLXX; t. II, pag. 448 e seg., ove distribuisce tra gesuiti e giansenisti la colpa della incredulità del settecento; id., pag. 457.

di quel periodo, fossero piuttosto atte ad oscurare che a portar luce su un movimento la cui comparsa in Italia, e le cui manifestazioni, non hanno precedenti nè rispondenze così chiare nella nostra storia da render superflua una ricerca della sua genesi e del suo contenuto profondo.

Tutta la storiografia liberale del Risorgimento, allorchè portava la sua attenzione su contrasti fra Stato e Chiesa, si proponeva sempre una identica dimostrazione: quella della perfetta ortodossia di coloro che si erano eretti contro le autorità ecclesiastiche, particolarmente contro il papato, sostenendo le ragioni dello Stato: dimostrazione che doveva valere d'incoraggiamento a quei contemporanei, liberali di convincimenti ma restii per scrupoli religiosi a seguire lo Stato in tutte le fasi della lotta anticurialista. Mentalità oggi superata, sì, ma che ci ha lasciato conclusioni e giudizi difficili a rimuovere nel convincimento dei più; sì che pochissimi anni or sono vedemmo in occasione del tricentenario della morte del Sarpi ribadita in una serie di articoli, provenienti da scrittori di tutte le gradazioni liberali ed alcuni recanti la firma dei migliori studiosi nostri, quella affermazione della ortodossia del grande servita, così tenacemente ed appassionatamente ripetuta dagli scrittori anticurialisti di ogni tempo, ma che non contrasta per ciò meno con la evidenza, quale si sprigiona dall'esame di tutti i testi di cui oggi disponiamo.

Sicchè il merito principale di queste pubblicazioni del Risorgimento consiste nell'averci procurati documenti utilissimi — come le *Memorie* di Scipione de' Ricci stampate nel '65 dal Gelli, ma di cui già alcuni decenni prima aveva pubblicato dei frammenti il De Potter — e ristampato e riunito atti dispersi e difficili a rintracciare, come quelli della sinodo di Pistoia del 1786 e varie lettere dello stesso Ricci, che videro la luce a Firenze nel 1868.

Decisamente i tempi non erano propizi a studî di storia religiosa.

Potevano attrarre le controversie tra principi e papi, tra giurisdizionalisti assertori dei diritti della sovranità nazionale anche di fronte a tutte le esteriorizzazioni del sentimento religioso, e scrittori di curia o gesuiti, fidi soldati della S. Sede, disposti ad un cenno di questa a spezzare i vincoli verso il proprio

sovrano. Ma non avrebbero destato alcun interesse le controversie tra fautori della grazia efficace ed assertori dei poteri del libero arbitrio, tra predestinazionisti, per cui la sorte di ogni uomo è decisa sin dall'abisso dei secoli, e la ragione della decisione rimane nascosta nella imperscrutabilità del disegno divino, ed illustratori della giustizia divina, che accorderebbe o negherebbe i suoi aiuti in previsione dei meriti. Simili controversie sarebbero state considerate con l'occhio sarcastico — e miope — con cui le avevano a suo tempo considerate libertini e volterriani, come questioni di lana caprina, ozi di sacrestia — senza che si riuscisse a scorgere il contrasto profondo di attitudini sentimentali e di forme mentali nascosto dietro le opposte formule teologiche.

Nè potevano essere più propizi i decenni che seguirono immediatamente il Risorgimento: i decenni del positivismo, quelli in cui il materialismo storico tentò interpretare tutti gli avvenimenti registrati dalla storia, senza rispettare neppure quei moti che non hanno altre radici se non nel continuo ed inappagato anelito dell'uomo verso il trascendente, l'inconoscibile, Dio, in cui l'anticlericalismo politico attrasse pressochè tutti gli uomini colti che non aderissero del tutto alla Chiesa, e l'anticlericalismo religioso compì insperati progressi.

Anche in questi anni si ebbe qualche pubblicazione pregevole sui rapporti fra Stato e Chiesa — particolarmente degne di nota quattro monografie dello Scaduto, di cui una, relativa alla Toscana di Pietro Leopoldo e di Scipione de' Ricci, tocca proprio il momento più rilevante della breve vita del giansenismo italiano, ed il volume del Cecchetti concernente la politica ecclesiastica della repubblica veneta[1] — ma nulla che scendesse ad esaminare quella ch'era stata la vita interna della Chiesa in Italia nei due ultimi secoli, che si proponesse di controllare fino a qual punto rispondessero al vero le opinioni comuni: che in Italia dopo la Riforma la vita della Chiesa avesse rappresentato

(1) B. Cecchetti, *La Repubblica di Venezia e la corte di Roma*, Venezia, 1874.

una morta gora, senza contrasti nè lotte appena degni di menzione; che dopo la fioritura della fine del cinquecento e della prima metà del seicento, cui vanno uniti i grandi nomi di Baronio e di Bellarmino, nessuna figura di qualche rilievo avesse più dato la Chiesa italiana; che l'ignoranza e la corruzione avessero dominato tra il clero d'Italia; che tutto il nostro clero, quasi senza eccezioni, fosse stato di sentimenti ultramontani (questa la parola, il cui accoglimento tra noi è significativo, a mostrare sino a qual punto abbiamo voluto porci dal punto di vista degli stranieri per giudicare le cose nostre).

Contribuiva non poco, a fare accogliere senza controllo tali giudizi correnti, il modo, consueto in quegli anni, di considerare seicento e settecento. Se marinismo ed Arcadia, cosmopolitismo ed avventurieri, apparivano a tal punto i caratteri salienti dei due secoli, da sintetizzarne tutta la vita nella mente dei più, nulla di strano che il clero italiano di quei due secoli avesse a rivestire solo le sembianze o di vescovi fanatici nella difesa di ogni immunità e di ogni abuso chiesastico, o di abati artefici di bruttissimi sonetti o dei frati viziosi fanatici e prodigiosamente ignoranti che infiorano le *Memorie* di Casanova.

Ma era soprattutto l'assoluta incomprensione, il completo disinteressamento per quanto è vita religiosa, a rendere impossibile che fosse anche soltanto tentata una storia del giansenismo italiano. Se per la storia religiosa, come per ogni sorta di storia, è necessaria l'imparzialità, è pur necessaria — è bene non dimenticarlo — una sensibilità per la materia trattata: la storia della pittura non sarà mai scritta da ciechi.

In questi anni avemmo un libro che concerne il giansenismo italiano: ma è una semplice pubblicazione di documenti, accompagnata da una breve prefazione, dove si espone lo scopo pratico dell'opera: incoraggiare il clero patriottico italiano e francese ad operare una riforma interna della Chiesa in senso democratico. Il libro appartiene ad Angelo De Gubernatis e s'intitola *Eustachio Degola, il clero costituzionale e la conversione della famiglia Manzoni* (Firenze 1882): i documenti che racchiude possono essere preziosi per l'ultimo capitolo di una storia del giansenismo italiano.

Bisogna giungere al 1907, ad un periodo cioè in cui, correlativamente a mutati indirizzi culturali, ad un modificato orientamento spirituale, la storia prese a preferire come oggetto di ricerca le correnti d'idee, per trovare la prima opera sul giansenismo italiano, ch'è al tempo stesso l'opera rimasta d'importanza capitale, quella le cui conclusioni hanno dominato, salvo le rarissime eccezioni di cui diremo, tutti i lavori successivi sull'argomento.

Accenno allo scritto di Ettore Rota, *Il giansenismo in Lombardia e i prodromi del risorgimento italiano*, pubblicato nella *Raccolta di scritti storici* in onore del prof. Giacinto Romano [1].

Da questo lavoro è cominciata veramente una nuova fase per lo studio del giansenismo italiano; da esso si è iniziato l'interessamento vivo, talora il fervore, dei nostri studiosi per quel movimento religioso.

Ma pur su questo fervore bisogna intendersi. Come argutamente osservava due anni or sono il Ruffini, « in tutto il mondo laico, e segnatamente in quello italiano » prevale « un altrettanto draconiano quanto comodo: *theologicum est, non legitur* » [2].

I nostri studi giansenistici non hanno derogato a quell'avversione, ed hanno studiato il giansenismo, girando intorno al punto centrale, le dottrine che caratterizzano il moto.

E poichè avviene che si finisce col non vedere o col vedere impicciolito ciò che non interessa, gli studiosi nostri han quasi dimenticata l'essenza teologica del moto.

---

(1) Pavia, 1907.

Ma già il Rota aveva espresso le sue vedute sul giansenismo nostro della fine del settecento in *Il giansenismo dell'Università Pavese e la questione religiosa della Repubblica Cisalpina* (*Bollettino della Società Pavese di storia patria*, 1906, pagine 564-608).

Da vedere anche del Rota: *Per la riforma degli studi ecclesiastici nell'Università Pavese al tempo di Giuseppe II* (id., 1907, pagg. 402-412); *Pietro Tamburini giansenista bresciano e il suo testamento morale* (id., 1908, pagg. 82-110); *Pietro Tamburini di Brescia « teologo piacentino » e la controversia giansenista a Piacenza* (id., 1912, pagg. 343-364).

(2) *Natura e grazia, libero arbitrio e predestinazione secondo la dottrina giansenistica*, in *Atti della R. Accademia delle scienze*, vol. LXI, 1926, pag. 350.

Ancora di recente un sicuro dominatore della nostra storia, il Croce, poteva scrivere che i giansenisti, non solo napoletani ma italiani tutti, « si versarono piuttosto nella difesa di quel complesso di richieste circa la costituzione della Chiesa e i suoi rapporti con lo Stato che si designano come *regalismo*, e nell'opposizione al gesuitismo che nelle questioni più propriamente teologiche »[1].

Confido che questo libro varrà a dimostrare che non fu precisamente così.

Essenziale dunque l'opera del Rota.

Scritto di sintesi audace, monografia animata da un entusiasmo che seduce e conquista.

Il Rota non è un freddo osservatore, ama i suoi giansenisti lombardi, li sente alle basi della medesima ideologia cui egli pure appartiene.

La sua tesi è questa.

Il giansenismo italiano fu democratico nella sostanza, repubblicano nella coscienza: prossimo più che al giansenismo francese, il quale fu in antitesi con il movimento enciclopedista, al filosofismo francese, se si consideri questo « come una grande e umanitaria aspirazione di libertà di uguaglianza civile e di benessere sociale »; il giansenismo fu « il più prossimo ascendente storico della Carboneria, la vera preistoria psicologica ed ideale di quest'altra grande madre del Risorgimento italiano »; giansenismo e massoneria, poi, furono « due ali di uno stesso esercito che ubbidivano a generali diversi, ma combattevano in quei momenti sotto una stessa bandiera »; giansenisti e massoni furono i « due principali contrafforti del partito democratico italiano prenapoleonico ».

Ma l'assolutismo tante volte affermato, predicato dai giansenisti italiani? puro machiavellismo: essi si appoggiavano ai sovrani e li accarezzavano per adoperarli contro il Papa. La monarchia non era da loro considerata che come un ponte di passaggio per giungere dal dispotismo sacerdotale alla demo-

---

(1) *Studi sulla vita religiosa a Napoli nel settecento*, in *La critica*, 1926, pag. 15.

crazia: « il giansenismo, filosofia stoica in morale, diventava in politica machiavellismo della più pura acqua ».

E quella teologia giansenista, il cui contenuto era, ben disse il Sainte-Beuve, *aussi contraire, aussi négatif, aussi irritant pour ce qui allait venir, qu'il est possible d'imaginer?* Il Rota trova anche qui una risposta: « Molti si sono chiesti, anche a proposito del luteranesimo, come possa il principio della grazia e della predestinazione, che sembra negare la libertà, divenire invece emissario di grandi libertà: comunque si possa risolvere il problema, certo è che la Riforma inaugurò colle sue massime strane ed equivoche l'era del liberalismo moderno. I giansenisti ponevano l'umanità sotto la tirannide di un Dio acerbo e inflessibile per sottrarre i cattolici al dominio di Roma legiferante, e per assottigliare i poteri spirituali della Chiesa che erano una via di conquiste terrene, riconoscevano la fatalità del bene e del male per emancipare la religione dai dogmi e dalle scorie superstiziose che alimentava il traffico delle cose sacre... »[1].

Il Rota ha ancora dedicato alcuni brevi cenni al giansenismo in *Razionalismo e stoicismo*[2] ed è tornato a trattarne *ex professo* in un ampio studio, *Giuseppe Poggi e la formazione del patriota moderno (1761-1843)*[3] ove riafferma interamente, ed anzi in alcuni punti ancora accentua, le idee espresse sedici anni innanzi sul carattere democratico del giansenismo. I giansenisti sono per lui addirittura i *cattolici rossi*[4].

Per il Rota, dunque, i giansenisti sarebbero stati i democratici di prima della Rivoluzione: i repubblicani nascosti durante il periodo dei principi riformatori, gli alleati infidi di questi ultimi, quelli la cui ora scoccò con la grande Rivoluzione. Essi sarebbero alle basi della ideologia liberale italiana.

Avrebbero dunque avuto ragione lo Spedalieri ed il cardinale Gerdil che denunciarono l'elemento sovvertitore delle monarchie legittime che si nascondeva nel giansenismo; avrebbero avuto ragione gli scrittori ex-gesuiti o filogesuiti del periodo

(1) Pagg. 486 e seg., 506 e seg., 509, 375.
(2) *Nuova rivista storica*, a. I, 1917, pagg. 312 e seg., 602.
(3) Piacenza, 1923 (Bibliot. storica piacentina, vol. XI).
(4) Pag. 23.

rivoluzionario e della Restaurazione, che scorsero nei giansenisti dei sovvertitori e dei ribelli; e sarebbero rimasti meno lontani dal vero gli studiosi che, come il Capecelatro, pur senza fare del giansenismo uno strumento di dissoluzione delle monarchie assolute, scorsero in esso uno degli agenti che portarono alla grande Rivoluzione [1], che non gli scrittori, quali

---

(1) *La vita di S. Alfonso Maria dei Liguori*, Roma, 1893 (*Opere*, vol. XVII), pag. 3; cfr. F. Cusani, *Storia di Milano dall'origine a' nostri giorni*, Milano, 1861-1873, vol. IV, pag. 349 e seg. e sulle sue tracce, C. Tivaroni, *L'Italia durante il dominio francese (1789-1815)*, t. I, Torino, 1889, pag. 97; G. Carducci, *A proposito di alcune lettere dell'abate A. Niccolini a monsignor G. Bottari intorno la Corte di Roma. Opere*, XIX, Bologna, 1909, pag. 337. Ma veramente il più autorevole appoggio di questa comune concezione del giansenismo è a ricercarsi nel Grégoire, *Les ruines de Port-Royal des Champs*, nouv. éd., Paris, 1809. Ivi (pag. 98 e seg.) Grégoire vuole citare i dotti di Port-Royal « sous le point de vue politique... comme précurseurs de la révolution considérée non dans ces excès qui ont fait gémir toutes les âmes honnêtes, mais dans ces principes de patriotisme qui, en 1789, éclatèrent avec tant d'énergie; aussi leurs adversaires peignaient comme des séditieux, des hommes qui détestaient d'autant plus le despotisme qu'ils étaient plus sévères observateurs des lois ». Ma Grégoire, che rimprovera agli avversari di aver identificato giansenisti e giacobini per perseguire i primi, e di chiamare giansenista chi non sia gesuita, alla sua volta scrive (ivi, pag. 146 e seg.): « Qu'on ne s'attende pas à trouver ici un détail circonstancié de ce qu'on appelle *jansénistes* ou *Port-Royalistes* dans d'autres pays; il suffit de rappeler quelques époques de l'histoire moderne où des écrivains courageux ont développé avec succès les principes soutenus à Port-Royal, *sur-tout concernant les droits respectifs des divers ordres de la hiérarchie et l'indépendance des gouvernemens qui par là ont élevé des barrières entr'eux et les prétentions ultramontaines*. Ces époques sont »: la lotta dell'Interdetto di Venezia del 1606; le dispute tra la S. Sede e Napoli; l'assemblea dei vescovi Toscani del 1787; la controversia tra Clemente XIII ed il duca di Parma e l'intervento della Spagna in essa; il conflitto tra la S. Sede ed il Portogallo all'avvento della dinastia di Braganza; la censura di Paolo V nel 1606 che condannava come eretico il giuramento preteso dai cattolici inglesi; gli sforzi degli stessi cattolici inglesi nel 1796 per avere dei vescovi anzichè dei vicari apostolici; e rinvia a Sarpi, Giannone, Genovesi.

Evidentemente Grégoire mette da banda tutto il nocciolo teologico che forma l'essenza ed il cuore di Port-Royal, e non pensa che al fermento gallicano che nella vita di Port-Royal ha avuto pochissimo posto, pur se sia stato elemento essenziale per lo svolgimento del successivo giansenismo francese.

Non è qui il luogo per ricostruire la figura di Grégoire.

Credo però di non enunciare un'affermazione ardita dicendo che questo sincero cattolico e sincero assertore delle ideologie dell'89, a buon diritto può farsi rivendicatore della eredità gallicana, ma che i suoi titoli per rivendicarsi erede del giansenismo e di Port-Royal sono contestabilissimi.

Port-Royal era una gemma del pensiero e della tradizione francese: Grégoire vi ha stesa su la sua mano: e in un tempo in cui tra i cattolici d'indiscussa ortodossia erano divenuti oltremodo rari i gallicani, e tra gli avversari del Papato oltremodo

il Barruel [1] e sostanzialmente il nostro Cantù [2], che addossarono tutta la colpa della Rivoluzione e del sovvertimento di spiriti che la precedette ai filosofi ed ai framassoni, e negarono che pur la soppressione dei gesuiti fosse opera del giansenismo.

Solo, gli scrittori ortodossi che negarono al giansenismo ogni spirito di sincera devozione ai principi, che videro nelle sue dottrine delle fonti di sovvertimento, avrebbero — se si accetti il punto di vista del Rota — errato, giudicandoli dei semplici ausiliari degli enciclopedisti, degli alleati, appena utili, non necessari, del giacobinismo. Giacchè i giansenisti dovrebbero vantare, se non una posizione di superiorità, almeno una di uguaglianza, rispetto agli altri sovvertitori del vecchio ordine politico e dell'antica gerarchia di valori sentimentali ed intellettuali, rispetto a quanti scesero in campo con una decisa negazione della divinità o con un rinnegamento del cristianesimo.

Ci sarebbe allora — questo non è apparso al Rota — un mistero da chiarire: come mai la tradizione, che ha conservato un ricordo così vivo, una memoria così tenace, e nelle linee generali sufficientemente precisa, di quell'antesignana del liberalismo ch'è la massoneria, non abbia conservato la minima traccia dell'altro antesignano, il giansenismo.

Poichè, se le conclusioni del Rota fossero vere, si avrebbe qui un esempio, più unico che raro, di movimento ch'eccita un altro moto tanto più vasto, un moto trionfale, e che viene dimenticato a distanza non di secoli ma di decenni.

Malgrado questi dubbi che subito l'opera del Rota fa nascere,

---

rari i cattolici sinceri, il suo gesto non fu forse soverchiamente ardito; Port-Royal era un bene derelitto...

Ma lo storico non può lasciarsi trarre in inganno dall'uomo di azione che per i suoi scopi pratici cerca alla propria ideologia dei precedenti e dei danti causa illustri. Quando Grégoire vuole riallacciarsi al giansenismo, e scolpisce i tratti di questo in modo da consentire quel collegamento, egli è ben sospetto di parlare *pro domo sua*.

(1) *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, I, pagg. XVIII e seg., 65 e seg.

(2) *Gli eretici d'Italia*, Torino, 1861-68, III, pag. 487; *Storia di cento anni*, 3ª ed., Firenze, 1855, pag. 173. Cfr. anche G. ZADEI, *I giansenisti bresciani sulla fine del secolo XVIII*, Brescia, 1927 (estr. dai *Commentari* dell'Ateneo di Brescia).

essa è rimasta fino ad oggi fondamentale. È stata bensì criticata, è presto apparso che non tutte le idee e dottrine ricondotte dal Rota al giansenismo erano proprie a questo anzichè ad altri ben diversi moti: ma la sua ricostruzione è stata ritenuta esatta almeno nella sostanza, nel nocciolo informatore.

Sulla scia della interpretazione del giansenismo data dal Rota, muove, alquanto più cauta nelle sue affermazioni, l'opera di Niccolò Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione dei Ricci, Saggio sul giansenismo italiano* (Firenze, 1920), ove vennero anche rifusi precedenti lavori del Rodolico, del 1912 e del 1915; e del pari su quella scia restano gli scritti, più modesti, di Antonino Parisi, *I riflessi del giansenismo nella letteratura italiana* (Catania, 1919) e di Francesco Landogna, *Giuseppe Mazzini e il pensiero giansenistico* (Bologna, 1921) [1].

Ma alla interpretazione del Rota aveva pur dato in sostanza la sua adesione, a mio avviso autorevolissima, il compianto Antonio Anzilotti, prima con brevi cenni nella monografia *Dal guelfismo all'idea liberale* [2], poi con il *Gioberti* (Firenze, [1922]).

L'Anzilotti notava anzitutto che la questione secolare tra grazia e libero arbitrio ha valore pratico, giacchè sopravalutare la forza della grazia nella salvazione dell'uomo, come fanno i giansenisti, significa ridurre la importanza del compito della Chiesa ed è buon argomento per combattere la mondanità di lei, la sua potenza politica, le ingerenze degli ecclesiastici nella vita civile. I giansenisti, d'altronde, resa così individuale la religione, col porre l'uomo a contatto diretto con Dio, erano tratti a « chiedere che lo stesso ordinamento democratico e costitu-

---

(1) Sono sulle tracce del Rota le poche righe che al giansenismo dedica Giulio Natali, *Alcune idee sul settecento, Nuova Antologia*, vol. CLXXI, 1914, pag. 609 e seg., per cui « l'ideale giansenistico è, in fondo, l'ideale di Dante, del Machiavelli, del Sarpi, del Giannone, del Muratori » (!) Ed anche un'adesione alla visuale del Rota, da parte di chi naturalmente non ha comune con il Rota alcuna preferenza nè alcuna avversione, contiene l'articolo *Il giansenismo in Piemonte, La civiltà cattolica*, 1927, pag. 227 e seg. (Cfr. anche per il periodo posteriore a quello, oggetto del nostro studio, *Il giansenismo in Piemonte e la R. Università di Torino*, id. id. 1926, pag. 428 e seg.).

(2) *Nuova rivista storica*, a. I, 1917, pag. 234 e seg.

zionale, da introdursi nella Chiesa per attuarne la riforma nel senso di un ritorno alla purezza evangelica, *venisse* pure applicato alla società civile ». Essi si schierarono con i principi e ne esaltarono l'assolutismo per servirsene contro la Chiesa: ma non v'è alcuna contraddizione tra il loro contegno all'epoca dei principi riformatori e quello posteriore, in generale favorevole alle idee democratiche venute di Francia. « Il giansenismo nella seconda metà del settecento in Italia si può considerare dunque come il primo risveglio di un'opinione laica, di un ceto laicale colto, che nella concezione di una morale rigorosa e inflessibile riflette le sue più profonde esigenze religiose ». « Il giansenismo con i suoi rigorosi principi etici, con la sua fede tutta intimità e schietto fervore, con la sua lotta contro i compromessi mondani e materialistici della Chiesa, con i suoi scrittori di convinzione calda ed austera viene a incontrarsi » con le « aspirazioni politico-morali » del liberalismo: soprattutto di quel liberalismo religioso ch'ebbe poi a maggiori esponenti Ricasoli e Lambruschini, « anche se il suo rigorismo sembra non conciliarsi con lo spirito di libertà » [1-2].

A questa più comune visione del giansenismo in genere e di quello italiano in particolare si è opposto, rimanendo sostanzialmente fedele alla visione che del giansenismo francese hanno avuto i suoi maggiori indagatori, primo il Sainte-Beuve, l'autore di queste pagine: incidentalmente in un libro, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del seicento e del settecento* (Torino, 1914), e poi in alcuni articoli e recensioni, pubblicati nella ora cessata *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* [3], nonchè in un articolo, *Il giansenismo italiano*, pubblicato sulla *Rivista storica italiana* [4] di cui mi piace riportare le ultime

---

(1) Pag. 152 e seg.

(2) Ed ancora un'autorevole, ma occasionale, adesione alla concezione corrente del giansenismo nostro, in una frase del GENTILE, *G. Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono*, Firenze, 1922, pag. 359.

(3) a. I, 1920, pagg. 231-240; id., pagg. 431-469; a. III, 1922, pagg. 406-413; a. IV, 1923, pagg. 23-78.

(4) 1923, pagg. 268-284.

parole: Se si voglia cercare per definire il giansenismo « una di quelle formule sintetiche ed atte ad imprimersi nella memoria, formule forzatamente ben poco precise, bisognerà dire ch'esso fu l'ultima espressione di quel cristianesimo intellettualistico, che con la costruzione delle imponenti rocche teologiche segnò i grandi trionfi della Chiesa nel campo della ragione; ch'esso fu l'ultimo fiotto del medio-evo, giunto a lambire l'ottocento ».

Questi miei tentativi erano diretti, oltre che a difendere la sincerità degli atteggiamenti legittimisti ed assolutisti del giansenismo italiano, a mostrare — questo era il punto su cui soprattutto insistevo — come sia erronea la interpretazione comune del giansenismo, ponendo sotto l'occhio degli studiosi — così restii a scorgerle — le dottrine dei giansenisti inconciliabili con quella interpretazione. Invero, anche se non avessimo dati precisi e concordanti del disprezzo enciclopedista per i giansenisti, chi potrebbe mai pensare che deisti e volterriani accettassero come alleati uomini per cui era dogma che Dio destini alla dannazione la maggior parte delle creature, senza che il predestinato possa in modo alcuno salvarsi, era dogma che i bambini morti senza battesimo siano condannati a pena di fuoco?

Ma non sembra che questi miei sforzi abbiano avuto successo.

Solo nelle pagine dedicate al giansenismo dalla signorina Maria Rigatti, *Un illuminista trentino del secolo XVIII. Carlo Antonio Pilati* (Firenze, 1923), l'autrice aderisce alla mia opinione, che un abisso separi enciclopedismo e giansenismo. E la Rigatti mostra poi anche come il regalismo degli Asburgo trovasse, sì, una buona arma di lotta nell'appoggiare l'esiguo stuolo giansenista italiano e nel rifiutare costantemente la bolla *Unigenitus*; ma come fosse il giurisdizionalismo ravvivato dall'opera di Giuseppe II ad assorbire il giansenismo italiano, non già quest'ultimo a dominare quello.

Ma già nel 1914 il dissenso tra l'opinione del Rota e quella da me manifestata aveva formato oggetto di riflessione e di studio da parte del Pivano[1]: che, premesse alcune giustissime

---

(1) S. Pivano, *Le dottrine giurisdizionaliste e gianseniste in Italia, nel se-*

osservazioni sui difetti sistematici del mio lavoro, risolveva il contrasto interamente a favore del Rota. Senonchè nello scritto del Pivano non solo di teologia non è traccia, ma è la preziosa ammissione che la pretesa influenza giansenista sulle masse si scorgerebbe nel solo campo disciplinare. Ora in questo campo non v'è nulla di tipico del giansenismo: le idee di ritorno alle origini, di Chiesa purificata, di Chiesa povera, di Chiesa limitata allo spirituale, sono proprie di tutti i contrasti tra Stato e Chiesa, vecchie di almeno sei secoli allorchè i nostri giansenisti le enunciano. Il Pivano non ha potuto mostrarci alcun apporto schiettamente, univocamente giansenista, alle idee che appaiono tra noi dominanti negli ultimissimi anni del settecento. È lecito pensare ch'egli pure abbia dato al giansenismo molto di ciò ch'era proprio dell'enciclopedismo e dell'illuminismo.

Contributi — finissimi e tracciati col più sicuro dominio della storia del nostro settecento — ha dato or non è molto alla storia del giansenismo italiano Benedetto Croce, con i già ricordati *Studi sulla vita religiosa a Napoli nel settecento* (1).

Più notevole però l'apporto di Francesco Ruffini con l'articolo *Il « Masso » del « Natale » manzoniano e il giansenismo* (2), con la nota, già menzionata, *Natura e grazia, libero arbitrio e predestinazione secondo la dottrina giansenistica* e con l'altra, ch'esorbita anche per mole dai limiti di una nota accademica, *La morale dei giansenisti* (3): non solo per il contributo prezioso dato con il primo dei tre scritti ad un problema intorno al quale esiste una ricca bibliografia, ma che rimane escluso dai limiti cronologici di questo lavoro — il giansenismo di Alessandro Manzoni — ma per la chiara esposizione dei tratti salienti della teologia e della morale giansenista, illustrata la prima con raffronti molteplici, particolarmente tra le confessioni protestanti.

---

colo XVIII, e la loro influenza su la legislazione ecclesiastica del triennio repubblicano. Prolusione tenuta nella R. Università di Parma il 17 novembre 1914 (estratto *Miscellanea in onore di G. Sforza*), Lucca, 1915.

(1) *La Critica*, 1926, pagg. 1-33, 65-82.

(2) *Rivista d'Italia*, ottobre 1925.

(3) *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, vol. LXI, 1926, pagg. 349-424; vol. LXII, 1927, pagg. 465-554.

Questi saggi del Ruffini, pervasi da tanta simpatia per l'argomento e da tanto calore — sì che talvolta nell'ultimo di essi l'ordine è qualche po' sacrificato — mi paiono anzi uno dei più notevoli tentativi fatti per rompere una consuetudine d'indifferenza delle nostre classi colte verso tutto ciò ch'è questione teologica, per indurle a comprendere una buona volta quanta passione di vita, quanto dramma non d'individui soltanto ma di masse, si celi nella storia di quelle che a prima vista appaiono aride questioni tutte formali [1].

Alle opinioni altre volte espresse credo di dover rimanere anche oggi sostanzialmente fedele: con qualche lieve attenuazione, col riconoscimento cioè che il giansenismo pavese, oggetto particolare dello studio del Rota, fu la corrente del giansenismo italiano rimasta meno impenetrabile alle correnti illuministe così diffuse nell'Italia settentrionale durante gli ultimi decenni del settecento.

Non mi sottraggo al fascino che dà al lavoro del Rota, sempre fresco ad oltre venti anni dalla sua pubblicazione, quella ondata di calore che lo percorre; e riconosco l'ampiezza della preparazione documentaria. Credo tuttavia che questo lavoro rimanga un tipico esempio della deformazione che uno scrittore — ed anche storici insigni non si sottraggono a questo rischio — può far subire ad una corrente d'idee, in perfetta buona fede, per non avere sorvegliato il proprio entusiasmo, per essersi lasciato dominare dalle simpatie inspirategli dal soggetto, per non avere a sufficienza controllato la interpretazione suggestiva balenatagli.

---

(1) E mi pare ancora degno di menzione (s'intende che non ho qui alcuna pretesa di dare una bibliografia, ma soltanto d'indicare gli scritti che a me sono apparsi più notevoli) l'articolo di Pietro Nurra, *Il giansenismo ligure alla fine del secolo XVIII* (Genova, 1926: estr. dal *Giornale storico e letter. della Liguria*, serie nuova, a. II, fasc. 1), che si occupa del periodo 1788-97. Egli dice che « metter fuori causa la Religione come Fede, e restringere la sostanza del dibattito ai conflitti fra il potere ecclesiastico e quello civile nell'organismo sociale, è, quindi, una delle preoccupazioni costanti del giansenismo ligure »; che quest'ultimo può « definirsi come un movimento di carattere teologico agli inizi, ma ben presto innestatosi, attraverso le questioni d'indole giurisdizionale, alle correnti riformatrici politico-sociali dell'epoca ».

Intanto si possono esprimere due opinioni recise. L'una, che non è possibile isolare, per farne oggetto di studio, un piccolo tratto, e precisamente l'ultimo, del cammino compiuto da un movimento d'idee. L'altra, che non è del pari possibile, se non con estrema prudenza, trarre argomento per giudicare quel che un moto fu in un suo momento da ciò che divenne in un momento posteriore.

Questo è stato ampliamente fatto nelle valutazioni del giansenismo: le sue simpatie per la costituzione civile del clero, per la Repubblica e per l'Impero, sono state volte ad accusare di spirito d'insubordinazione, di disconoscimento dei diritti della sovranità legittima, tutto il giansenismo dei secoli XVII e XVIII. *Post hoc, ergo propter hoc...*

È questo un sicuro errore di metodo, che può condurre affatto fuori di carreggiata.

Per mio conto son sempre rimasto molto scettico della vecchia sentenza « La storia maestra della vita », ma sono invece profondamente persuaso che nulla come l'osservazione delle situazioni contemporanee, dell'atteggiarsi degli uomini del nostro tempo, giovi — attesa la sostanziale immutabilità dell'uomo — a spiegarci ed illustrarci vicende fissate nella storia.

La mia generazione ha colto sul vivo nella cronistoria d'Europa esempi salienti del cammino che la passione politica può far percorrere nel campo delle idee, rinnovando completamente il patrimonio ideologico originario, portando talora a rinnegarlo del tutto, dando luogo ai più imprevisti aggruppamenti, non pur alle coalizioni ma alle fusioni più inattese.

Ma per non recare esempi più recenti che col giansenismo nulla hanno che vedere, si può ricordare, rimanendo su un terreno confinante col nostro, la storia dello scisma che seguì in Francia al concordato del 1801, della *Petite Eglise*: cui certo diede largo tributo lo spirito gallicano, ma che non accolse però meno elementi di sicura ortodossia, ribelli al Papa che aveva patteggiato con la Rivoluzione.

Penso dunque che si giunga a conclusioni irreali considerando il contegno della più gran parte dei giansenisti dopo il 1790 (senza neppure porlo a confronto con il contegno di altri

gruppi, che certamente nulla avevano in comune con il giansenismo e che pure non ebbero di fronte alla grande Rivoluzione vittoriosa un atteggiamento diverso da quello dei nostri maggiori giansenisti!) e cercando di trarne argomento per valutare quel ch'era il giansenismo, così delle origini come di pochissimi anni innanzi.

La valutazione del giansenismo deve necessariamente coglierlo dall'inizio — che non è, se ben si guardi, la pubblicazione dell'*Augustinus*, bensì un momento anteriore, difficilmente precisabile, ma che si può anche convenzionalmente indicare con la condanna delle settantanove proposizioni di Baio inflitta mediante la *Ex omnibus afflictionibus* del 1° ottobre 1567; — deve seguirlo nella sua rapida formazione teologica, che quasi non conosce evoluzione, nel suo cammino francese ed olandese, nelle resistenze alla *Unigenitus*, nello scisma di Utrecht.

Se il Rota — insisto su lui, perchè a lui veramente spetta il merito di avere additato questo moto all'attenzione degli studiosi italiani — avesse seguito scrupolosamente la lunga via che separa gl' inizî giansenisti dalla fioritura pavese, non credo ch'egli avrebbe fatto del giansenismo il fratello della massoneria, nè che avrebbe sostenuto la sua stretta affinità con lo spirito enciclopedista. Non credo ch'egli avrebbe, ad es., affermato baianismo, quesnellismo, richerismo, giansenismo, febronianismo fossero tendenze le quali « risalivano tutte ad una tendenza unica, che avevano tutte uno stesso punto di partenza, e che miravano tutte ad uno stesso scopo: scuotere la Chiesa cattolica dal suo rigido immobilismo che la conduceva a sicura morte, metterla alla pari col progresso dei tempi e in armonia colle esigenze della civiltà, risparmiare alla repubblica ecclesiastica la perdita di nuove provincie » (1).

Passo ove, a parte lo strano affratellamento del baianismo quesnellismo richerismo giansenismo febronianismo, è a rilevare l'affermazione che il giansenismo mirasse a scuotere la Chiesa da un suo rigido immobilismo: là dov'è noto ch'esso rappresentava la tendenza cristallizzatrice, quella che niente accettava,

(1) Pag. 368 e segg.

nè nel campo del dogma nè in quello della morale e della disciplina, se non fosse stato riconosciuto ed ammesso nei primi secoli, e tenacemente pugnava contro la tendenza evoluzionista rappresentata dai gesuiti, accusandola appunto di sciupare e falsare il prezioso retaggio delle origini cristiane.

Ma il Rota non ha solo compiuto un isolamento arbitrario considerando il giansenismo dell'ultimo settecento separato dai suoi precedenti immediati, dividendo nettamente i giansenisti fioriti intorno al 1780-90 da quei loro maestri e padri spirituali, in auge intorno al 1750-60, chiamati anch'essi giansenisti dagli avversari gesuiti, ma così diversi da questi loro allievi, perchè devoti al papato, sostenitori di tutte le sue prerogative e di tutte le sue pretese, veramente *oltremontani*. Il Rota fissando lo sguardo nel giansenismo ha finito col dimenticare quasi le correnti spirituali che nel settecento apparivano a tutti le predominanti, quelle cui hanno appartenuto le figure più rappresentative del secolo, quanti hanno tracciato orme profonde nel campo dell'azione o in quello del pensiero: l'enciclopedismo e l'illuminismo. Ha finito col dimenticare che i giansenisti italiani erano un esiguo gruppo di ecclesiastici, che l'attenzione dei contemporanei non si fissava su loro (appena si accorse dell'episodio saliente, la sinodo di Pistoia), che oltr'Alpe non destavano il minimo interesse, sì che tutta la storiografia giansenista francese li ha trascurati; che aristocrazia colta e ceti medî, in quanto si erano sottratti alla ortodossia cattolica, alla reverenza verso il clero ed il papato, si erano volti allo spirito dell'enciclopedismo.

Egli scrive che « Il giansenismo è il pensiero del secolo. A un certo punto diventa dominante: e si nasce giansenisti a Roma, come a Parigi, come a Utrecht, come a Vienna »; che « Chi nasce ribelle, nel settecento, è giansenista »[1]; e non si accorge che più della metà del secolo, gli ultimi sei decenni, quali appaiono dai documenti più vari, che van dalle memorie dell'avventuriero Casanova alla corrispondenza dei fratelli Verri, è tutta dominata dal vecchio di Ferney e dall'ombra di lui, e

(1) *G. Poggi* cit., pag. 19, 51.

che Voltaire considera i giansenisti quali pazzi pericolosi e vorrebbe *qu'on envoyât chaque Jésuite dans le fond de la mer avec un Janséniste au cou* (1).

Il Rota commette gli errori fatali a chi consideri con troppa esclusività, e con soverchio amore, una figura od un movimento (2).

I giansenisti ricorrono quasi sempre all'anonimo, secondo il Rota dissimulano il loro pensiero: v'è in loro del machiavellismo. Ed ecco ch'egli erige questo loro machiavellismo quasi a carattere che contraddistingua il movimento, scorge il sistema di agire connesso con l'amore a Machiavelli, assertore della repubblica. Mentre il ricorso all'anonimo ed agli pseudonimi è consueto in tutte le questioni, non solo teologiche ma pur storiche e letterarie, del settecento, mentre quello spirito di simulazione, l'asserito machiavellismo, è fatale in tutte le controversie e le dispute che si agitino nell'ambito delle organizzazioni rette da una vigorosa disciplina, si verifica in tutte le controversie ecclesiastiche, e noi lo vedemmo in atto ancora ai nostri giorni durante la controversia modernistica.

---

(1) Lettera 11 maggio 1761 ad Helvétius: *Les jansénistes, les convulsionnaires gouvernent donc Paris! C'est bien pis que le règne des jésuites; il y avait des accommodemens avec le ciel, du temps qu'ils avaient du crédit; mais les jansénistes sont impitoyables. Est-ce que la proposition honnête et modeste d'étrangler le dernier jésuite avec les boyaux du dernier janséniste, ne pourrait amener les choses à quelque conciliation?* (VOLTAIRE, *Oeuvres complètes*, t. LVII, [Paris], 1785, p. 109).

Sull'avversione di Voltaire e degli enciclopedisti verso i giansenisti non è il caso d'insistere: ogni persona mediocremente colta ha letto *Le siècle de Louis XIV* e ricorda tra i molti saggi dell'avversione di Voltaire *L'ingénu* e il vecchio Gordon, nonchè il bel modo con cui sono rammentate le *Nouvelles ecclésiastiques* ed i miracoli giansenisti al § 10 di *La princesse de Babylone*; e tutti sanno che tra gli avversari alla stampa dell' Enciclopedia ebbero parte eminente i giansenisti, e che da uno di loro, Chaumeix, partì il primo attacco.

(2) Così un errore analogo nell'esagerare l'importanza del moto nel quadro del secolo compie l'ultimo dei portroyalisti, quegli che fu per tutta la sua vita l'entusiasta storico e difensore del giansenismo, il GAZIER, allorchè sostiene che il settecento *ce n'est pas le siècle des petits maîtres, de la Régence et des encyclopédistes, c'est avant tout... le siècle de la Bulle Unigenitus (Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1922, t. I, pag. 317). A giustificazione della opinione del Rota devo tuttavia onestamente ricordare la frase di un illustre contemporaneo, Bernardo Tanucci, che in una lettera 23 maggio 1761 a mons. Bottari scriveva: « la bolla *Unigenitus* è stata la calamità di questo secolo » (CORSINIANA, Roma, ms. 1602).

L'ardimento della ipotesi è nel lavoro del Rota continuo. Egli si è foggiato nella mente *un giansenismo*: quando i documenti sono dubbi, subentra la sua interpretazione; quando sono contrari, la tesi del machiavellismo; il loro silenzio gli lascia libertà di edificare.

Gli anacronismi più arditi non lo spaventano: Richelieu comprese che i giansenisti « ponevano la prima pietra di un partito repubblicano che avrebbe mirato a rompere l'alleanza medievale tra Stato e Chiesa per riporre i popoli al di sopra di questa e di quello! »(1).

Quanto alle affermazioni del compianto Anzilotti, si potrebbe anzitutto osservare come l'affermazione giansenista per cui la libertà è libertà di fare il bene, di vivere conforme alla legge (la libertà degli angeli e dei beati), sicchè è ancor libero l'uomo condotto dalla grazia di Dio cui non può resistere, sia un concetto che non solo non s'incontra con le aspirazioni politico-morali del liberalismo, ma è affatto inconciliabile con esse. Nessuna gradazione del liberalismo ha mai concepito una siffatta idea di libertà.

Ma soprattutto devesi notare come non trovino alcuna rispondenza nella realtà dei fatti le osservazioni dell'Anzilotti, indubbiamente acute, sul valore pratico delle dottrine intorno alla grazia.

Mai i giansenisti trassero dalle loro dottrine sulla grazia quelle conclusioni, mai dubitarono della necessità della Chiesa e dei suoi organi. Il loro cattolicismo non ebbe accentuati elementi individualisti, nel loro desiderio di ritorno alle origini essi vollero all'opposto fare rivivere in tutta la sua efficacia e con tutti i suoi attributi la comunità originaria, espellere dal rito quanto isolasse il singolo credente: da qui la lotta contro le messe private, la nostalgia della confessione pubblica.

Ed è poi un errore di fatto parlare del giansenismo come di un risveglio di opinione laica, di manifestazione di un ceto laicale colto, giacchè il laicato non vi diede, almeno in Italia,

---

(1) Pag. 376.

alcun apporto, ed il movimento restò tutto del clero, secolare e regolare: posto che i regolari diedero molti proseliti a questo moto, pur così contrario a monaci e frati.

Gli studi sin qui accennati sono lungi dal costituire, sia pur nel loro insieme, così una storia del giansenismo italiano come una interpretazione del movimento sufficientemente documentata.

A dimostrare la frammentarietà loro, basti questo rilievo; che mentre è apparso generalmente come punto di grande importanza appurare l'eventuali figliazioni giansenistiche, gli apporti del giansenismo italiano alle correnti dell'ottocento, nessuno scrittore ha sia pur soltanto rilevato quanto vi sia di strano e di sorprendente nella fioritura giansenistica del 1770-90. Fioritura che ad una indagine accurata si rivela un po' più estesa che non fosse dato a prima vista scorgere, se pure l'estensione sia piuttosto in ampiezza che in profondità.

Eppure, quando si pensa alla vita religiosa del seicento e del settecento, a quel ch'erano nella visione degli stranieri gli « oltremontani » cioè noi italiani in fatto di ortodossia di bigottismo di ossequio al papato, accade davvero di provar l'impressione di qualcosa sorto all'improvviso leggendo la letteratura polemica toscana del tempo di Scipione de' Ricci e gli atti della sinodo di Pistoia.

Tanto appare a prima vista strana questa fioritura giansenistica, che si è persino tentati di chiedersi se il Rota non siasi più di ogni altro accostato alla verità, pure non riuscendo ad afferrarla: se cioè siano veramente esistiti dei giansenisti italiani o se piuttosto quelli che si palesavano tali non fossero ch'enciclopedisti camuffati, allo scopo di creare la discordia in seno alla Chiesa.

Senza inventare una nuova favola di Bourg-Fontaine, potrebbe in realtà pensarsi che in Italia il fervore enciclopedista ed illuminista — di gran lunga più esteso il primo, ma meno superficiale, più ricco di contenuto dottrinale il secondo — inspirando in tutte le classi ed in tutti i ceti un'avversione antichiesastica, soprattutto antipapista, ed operando in seno al clero, oltre a produrre l'adesione di parte del clero al regalismo po-

litico, ed alle stesse dottrine economiche più contrarie agl'interessi degli ecclesiastici, come l'avversione alla manomorta, raggiungesse un ulteriore effetto: quello di spingere la parte del clero conquistata a tali correnti ad abbracciare pure in teologia ed in morale le dottrine che o erano condannate dal papato o apparivano più discare a questo ed al grande Ordine religioso contro cui si appuntavano gli odi enciclopedisti ed illuministi, la Compagnia di Gesù.

Il c. d. giansenismo italiano altro non sarebbe stato che l'adozione in blocco, senz'alcuna rielaborazione, senz'alcuna adesione intima dell'intelletto e del cuore, dei risultati dottrinali di un secolo e mezzo di lotta antigesuitica ed antipapista: adozione inspirata da un senso di ostilità al papato, dal desiderio di minarne il potere anche in quel campo in cui la sua autorità era apparsa per l'innanzi indiscussa, in cui esso nulla poteva temere dalle pretese dei sovrani.

Così, mentre tra le dottrine del giansenismo francese e quelle del nostro non si dovrebbe parlare di somiglianza bensì d'identità: tra gli uomini dei due movimenti vi sarebbero sostanziali diversità di tempre: gli uni, dotati di una fortissima vita religiosa, avrebbero sentito e poi elaborato quelle dottrine, frutto della loro pena, gocce di sangue della loro sofferenza, di un travaglio di ogni ora nella ricerca di Dio; gli altri, spiriti invece assai più atti ad essere impressionati dalle vicende del mondo esteriore, dalle realtà tangibili, dalle lotte politiche aventi oggetti di contestazione ben definiti, spiriti niente inclini a tormentarsi nella ricerca della visione di Dio, avrebbero accettato in blocco le dottrine dei primi, non in mala fede, ma senza riviverle, con un'accettazione imposta dalla volontà e puramente intellettualistica, solo perchè sapevano ch'era quello il modo migliore di nuocere al papato, di favorire l'instaurarsi di un ordine nuovo.

I primi sarebbero stati ribelli perchè giansenisti; i secondi, giansenisti perchè ribelli.

Ma pur questi secondi troverebbero qualche riscontro oltr'Alpe.

Ove, mentre lo schietto filone giansenista si esaurisce nei primi decenni dell'ottocento in qualche cenacolo provinciale,

dominato da allucinate che profetizzano e da convulsionari, che fa scisma dalla Chiesa perchè non può riconoscere il concordato napoleonico nè i vescovi nominati dall'imperatore, e rimane fedele alla monarchia legittima [1] — compaiono nell'ondata rivoluzionaria altri giansenisti (maggiore di tutti il Grégoire), che non hanno alcun tratto che li accomuni ai giansenisti sia di Port-Royal, sia della fase che seguì la *Unigenitus*, che hanno invece tutte le caratteristiche dell'epoca *dei lumi*, che sono enciclopedisti quanto lo si può essere rimanendo cristiani, ma che dal loro fervente gallicanismo, dall'avversione a quelle che sono state le fazioni romaniste del clero francese, sono tratti ad accettare in blocco una teologia condannata, che in fondo sta loro ben poco a cuore.

I giansenisti italiani sarebbero stati prossimi a quei giansenisti francesi, rivelatisi tali nell'89, ma discepoli di Rousseau piuttosto che di Arnauld e di Quesnel.

Questa, ripeto, l'ipotesi che si formerebbe più ragionevolmente nel pensiero di chi senza compiere nuove indagini esaminasse i risultati degli studi sin qui compiuti sul giansenismo italiano, e constatasse la mancanza di basi della conclusione più comunemente accettata.

Giacchè, insisto, il problema più difficile, quello che presenta più lati misteriosi, non è già il problema dei rapporti tra giansenismo ed inizi del movimento liberale, lato che ha più attratto l'attenzione: bensì il problema delle origini di questo giansenismo italiano.

È appunto su siffatto problema che mi sforzerò di recare quanta più luce possibile.

Ma, è opportuno avvertirlo subito, sarebbe vano attendersi il documento o il fatto che recasse una luce completa, e facesse dileguare ogni dubbio. Allorchè si tratta di formazioni ideologiche o sentimentali che si svolgono nel lato più intimo e più nascosto della coscienza, in quello ov'è più forte l'ap-

---

(1) Cfr. Léon Séché, *Les derniers jansénistes*, Paris, 1891, II, pagg. 91 e segg., 116 e segg.

porto individuale di ogni temperamento, ov'è più varia la reazione che ogni singolo oppone alle comuni influenze ambientali, sicchè le reazioni aventi una medesima origine sembrano spesso prive tra loro di ogni lato comune, le conclusioni non possono mai essere rivestite di una certezza assoluta.

E tanto più difficile appare l'indagine allorchè si svolga in un periodo, come questo ventennio 1770-90, in cui si danno influenze così diverse e dissimili; in cui esercitano la loro azione correnti di pensiero non antitetiche, anzi aventi tra loro qualche punto di contatto, ma tuttavia intimamente diverse, che risentono ciascuna della propria patria e del proprio ambiente di formazione.

Ancor più difficile se quest'azione venga esercitata su un Paese com'è allora il nostro: su un Paese cioè privo di una propria tradizione, privo di quella unità spirituale che deriva dal forte attaccamento ad una medesima dottrina, dalla inconcussa secolare dominazione di una medesima scuola; su un Paese non omogeneo come tendenze sentimentali; su una razza troppo ricettiva, troppo ricca di caratteri svariatissimi, ove le classi colte si abbandonano spesso ai più svariati dilettantismi, e tra cui riesce quindi così difficile sceverare l'espressione individuale che ha radice soltanto nell'indole o nelle contingenze del suo soggetto, da quella che altro non è se non una manifestazione diffusa e ben nota ma camuffata trasformata nascosta, spesso deturpata, per adattarsi alle esigenze di quel singolo temperamento.

Quella relativa certezza di conclusioni ch'è possibile raggiungere pure attraverso tante difficoltà, è dato ritrovarla solo al termine di un'analisi accurata di tutto il settecento religioso italiano. Solo quest'analisi mostrerà che non si dà neppure qui un salto attraverso il vuoto, che non è neppure questa la volta in cui la storia ci mostra una costruzione dal nulla. Ed ammonirà che gli sviamenti degli storici del giansenismo furono sì in parte dovuti alla innegabile oscurità del problema, ma in parte preponderante al dispregio di canoni metodologici incontrastati: all'aver creduto possibile di cogliere un movimento a metà del suo cammino, senza risalire alle fonti, senza riaccompagnarlo lungo il tratto già percorso.

L'impostazione data al mio lavoro risente naturalmente delle vicende proprie alla storia del giansenismo italiano. Non mi è parso possibile fingere d'ignorare che la questione era già pregiudicata, che era già diffusa tra quanti s'interessano di problemi storici una opinione sul giansenismo italiano che per mio conto ritengo sostanzialmente errata.

Mi è pertanto sembrato necessario iniziare il libro con un capitolo, che diversamente avrebbe potuto essere omesso, inteso a ricordare quel che fu il giansenismo, considerato nel Paese ove la sua fioritura fu di gran lunga più rigogliosa — sì che a buon diritto lo si considera come fenomeno francese — nella Nazione che diede al movimento le figure più salienti, gli uomini di pensiero e di azione grazie ai quali esso vivrà nel ricordo d'infinite generazioni.

Ed in tutto il corso del libro mi è avvenuto più di una volta di dover fare notare non solo ciò che il giansenismo fu, ma pur quello che non fu; perchè questo appunto poteva essere necessario per rettificare impressioni largamente accolte.

I rigoristi del metodo potranno rimproverarmelo. Per conto mio, un libro di storia non può avere che uno scopo ultimo, recare quanta più luce possibile su un moto o una figura, mettere in fuga ogni ombra. Ed il metodo deve sottostare al fine, non dominarlo.

Ma appunto connesso a tale scopo di chiarificazione, un dubbio s'impone: cosa dobbiamo intendere per giansenismo?

Perchè, com'è noto, la caratteristica di questo movimento, tanto messa in evidenza dai suoi partecipi e da quanti vollero difenderlo dalla taccia di eresia, fu l'imprecisione dei suoi elementi discriminanti.

Dissero in ogni tempo i giansenisti:

— Di ogni eresia gli errori sono ben noti, conosciuti i punti di dissenso dalla Chiesa; si è eretici perchè si negano verità proclamate dalla Chiesa, perchè si affermano principî da questa condannati. Ma per il giansenismo, nulla di ciò. Non si è mai trovato alcuno che sostenesse le cinque proposizioni con-

dannate. Si son rinvenuti soltanto sostenitori della opinione che quelle cinque proposizioni non fossero nell'*Augustinus*. Ma qui si ha solo una questione di fatto che non può davvero essere base ad una eresia. Dunque, nessuna eresia giansenistica: il giansenismo fu un inane fantasma, il movimento dei buoni cattolici, che preferivano sant'Agostino e san Tommaso a Luigi Molina, che non volevano saperne dell'evoluzionismo gesuitico e del lassismo morale. —

A questo *leit-motiv* dei giansenisti non si è certo mancato dall'altra sponda di dare risposta.

Ma bisogna pur riconoscere che questa non è stata mai così perentoria nè improntata a tale evidenza da chiudere la bocca agli avversari, da convincere tutti quegli spettatori del dibattito che non s'inchinassero con devozione di credenti alla parola della Chiesa, senza chiedere altro.

Nè le cinque proposizioni di Giansenio nè le centouna di Quesnel per ordini di ragioni diversi costituiscono il canone dottrinale che permetta di tracciare tra ortodossia cattolica e giansenismo una linea di divisione chiara e certa al pari di quella che separa cattolicesimo e luteranesimo o cattolicesimo e calvinismo.

Non ho avuto alcuna intenzione di riprendere questo dibattito. Non solo perchè la mia preparazione non mi dava il minimo affidamento di riuscire a trovare quel criterio certo di distinzione che per oltre due secoli teologi illustri hanno ricercato invano; non solo perchè sono fermamente convinto che alla luce della storia la distinzione tra ortodossia cattolica e movimenti eterodossi non può essere la stessa distinzione, tutta intellettualistica e talora formalistica, che vale di fronte alla teologia, bensì dev'essere distinzione basata su elementi molto più complessi, ed ove i fattori sentimentali dominano di gran lunga quelli intellettualistici; ma anche perchè penso che la questione non può avere interesse per i lettori cui è destinata quest'opera.

Essa mira a chiarire una pagina della storia spirituale del nostro popolo, a portare un po' di luce su quella parte tanto trascurata della nostra storia ch'è la storia religiosa: non già a fissare la formula che distingua una eresia dalla dottrina ortodossa.

Il giansenismo italiano, con i suoi caratteri salienti, con le sue dottrine, con le sue avversioni ed i suoi idoli, con le sue caratteristiche sentimentali; il suo contegno di fronte alle supreme autorità della Chiesa, il suo pensiero sui poteri del papato, sulla costituzione ecclesiastica; l'azione dei Pontefici di fronte a quel moto: ecco degli oggetti di studio ben raggiungibili, ecco dei risultati cui mirare, e che possono essere ottenuti senza costituirsi — e con quale autorità, poi? — in giudice supremo per decidere se la Chiesa ufficiale fu dal lato della ragione o da quello del torto, se i giansenisti furono al di qua o al di là della barriera che separa cattolicesimo ed eresia.

Ma la spinosa questione, messa fuori dalla porta, rientra dalla finestra.

Quali infatti i limiti del mio studio, se non si sia risolto una volta per tutte cosa s'intenda per giansenismo?

Si dovrà senz'altro accettare le decisioni della Chiesa e considerare giansenisti coloro che come tali essa colpì? Anche volendolo, non si potrebbe: in materia di libri e di autori la Chiesa raramente motiva le sue condanne: per una serie di opere sarebbe difficile dire se più dispiacque a Roma il giansenismo teologico o il regalismo politico ch'erano al tempo stesso alla loro base.

Si vorrà invece assumere come punto di partenza l'asserzione dei giansenisti, che questi pretesi eretici altro non fossero se non buoni cattolici poco amanti dei gesuiti, e portare senz'altro l'attenzione su tutto il movimento antigesuitico? ma bisognerebbe poi subito applicare un criterio di distinzione, chè in quel movimento accanto ai giansenisti si trovano, loro alleati coatti ma distinguibili a primo aspetto per tratti così diversi, regalisti e libertini.

Si vorrà, esclusa la discriminante teologica, ricercarne un'altra, desumendola dal tono sentimentale del movimento? Io sono, sì, convinto che non si è eretici od ortodossi soltanto per l'adesione ad una formula teologica ma molto più per l'accettazione o meno di una vita sentimentale. Ma questo principio può valere per rivedere i giudizi tradizionali su una corrente o una personalità ben conosciuta: non già quando si muova alla ricerca di una

corrente poco studiata com'è il giansenismo italiano. Assumere come premessa che esso debba avere le medesime caratteristiche sentimentali di quello francese, e giudicare a tale stregua ciò che ad esso appartenga e ciò che gli sia estraneo, sarebbe commettere un palese arbitrio.

Vige in diritto processuale un principio: che la competenza si determina in base alla domanda dell'attore. Possiamo fare qualche uso di questo principio.

A partire dalla metà del seicento in Francia, dagli ultimi anni di quel secolo tra noi, si ode partire spesso dal campo gesuitico l'accusa di giansenismo diretta verso una parte degli avversari.

Se si considerano quelli cui questa accusa è diretta, si trovano sì differenze non pur di temperamento ma anche di dottrine, non però così intense da non lasciar scorgere in misura molto più impressionante delle affinità: affinità di sentimenti, di preferenze, di simpatie, di desideri e di speranze, più ancora che affinità di dottrine: affinità che fanno sì che dentro ogni periodo questi asseriti giansenisti paiano veramente costituire ciò che si chiama un movimento, una ideologia. Ecco dunque una piattaforma su cui collocarsi per iniziare il lavoro.

Questo poi dirà quali fossero le dottrine, quali le inclinazioni di coloro su cui gravava in questo periodo la taccia di giansenisti. Chiarirà le loro relazioni con quella che fu la generazione dei ribelli all'autorità del papato: la generazione di Pietro Tamburini e di Giuseppe Zola, i due maestri pavesi che così bene servirono alle mire di Giuseppe II, al suo tentativo di organizzare pur nella parte italiana dell'Impero un clero che nel Papa non scorgesse se non il primo dei vescovi; la generazione di Scipione de' Ricci, di Benedetto Solari, di Andrea Serrao, del gruppo di vescovi che sembrava disposto ad attuare nella penisola, nel Paese che da secoli pareva dominato dalle dottrine più accette alla S. Sede, le rivendicazioni dei diritti del potere vescovile asserite da Von Hontheim, rese più pericolose per Roma con l'incardinarle su un dissenso teologico e morale, su una così completa divergenza da tutte le dottrine patrocinate dalla S. Sede, sì da far apparire inevitabile uno scisma.

Ho dovuto invece per ora rinunciare a quello che mi si presentava come l'ultimo quadro del dramma giansenista, se così sia dato chiamarlo, e che vorrei poter tratteggiare un giorno: se pur l'opera non sarà prima compiuta, come mi auguro, dalla mano ben più sicura del mio venerato maestro Francesco Ruffini: la dissoluzione del giansenismo italiano.

Movimento ristretto, sviluppatosi in ambienti appartati dalle grandi correnti della vita nazionale, che non aveva trovato nè simpatie nè comprensione così tra il popolo come in seno a quella borghesia operosa che già maturava il suo destino di classe dominante, il giansenismo si dissolve di fronte alla rapida e trionfale diffusione della ideologia dell'89. E dopo la dissoluzione non rimangono che singoli staccati elementi ideologici, che avversioni e predilezioni, le quali concorrono in combinazioni nuove alla vita intellettuale e sentimentale del nostro popolo nell'ottocento — pur nella vita dello spirito nulla si distrugge — senza che però più possa parlarsi di un giansenismo italiano.

Moto così lontano dalle idealità e dalle preoccupazioni dell'ottocento, che a pochi decenni dall'ora delle sue maggiori fortune esso apparirà lontano come se lo separasse una distanza di secoli, incomprensibile ai contemporanei. Quasi il relitto di un passato lontanissimo — l'ultimo avanzo di una delle maggiori costruzioni intellettualistiche del medio-evo — che fosse giunto a lambire il secolo delle conquiste industriali, il secolo in cui l'entusiasmo delle vittorie sulla materia, della dominazione sulle forze della natura, fece troppo spesso dimenticare all'uomo il regno dello spirito e smarrire la visione del Cielo.

I

MOMENTI STORICI DI UN ETERNO CONTRASTO

In ogni momento della vita del cristianesimo si sono trovate di fronte, in contrasto più o meno deciso, più o meno larvato dalla formula teologica, due concezioni antitetiche dei rapporti tra l'uomo e la divinità, delle forze e delle possibilità umane, della padronanza dell'uomo sul proprio destino mondano ed ultraterreno. Le due concezioni cercano entrambe dare risposta ai quesiti più tormentosi che l'uomo siasi posto dal giorno in cui segnò le prime orme sulle vie del pensiero e che ancora si porrà l'ultimo giorno in cui calcherà la terra, ai quesiti che si presentano allo spirito umano quali baluardi insormontabili e misteriosi: sono io libero? o la mia libertà non è che apparente, e sin dagl'inizi fu fissata la mia attività e la mia remunerazione?

Le risposte sono strettamente legate all'indole ed alla sentimentalità dei pochi che in ogni epoca hanno una propria forte ed autonoma vita religiosa, strettamente connesse all'ottimismo ed al pessimismo, al senso di floridezza di forza di fiducia o di stanchezza di debolezza di scoramento che, anteriori ad ogni teologia, sgorgano spontanei ed immediati da ogni animo umano. Non possono pertanto non essere in ogni tempo diverse, non variare a seconda delle differenti tempre individuali, giusta una scala che partendo dalla confessione della nostra piena impotenza, dalla idea di un uomo interamente abbandonato alla misteriosa

volontà di Dio, assurge alla più spavalda affermazione del libero arbitrio e delle forze umane: dall'oscuramento dell'uomo che lascia solo Dio in evidenza, unica fonte di ogni moto e di ogni evento, alla eclissi della divinità.

Ma, appena superate le origini, perdono ogni importanza per la vita della collettività cristiana le concezioni individuali, anche s'esse per la loro genuinità ed immediatezza abbiano a resistere ad ogni imposizione di dottrina ufficiale. Soltanto le concezioni elaborate e svolte dai luminari del pensiero cristiano conservano un valore per la storia della Chiesa: le concezioni che assurgono ad insegnamento della Chiesa oppure sono fulminate da questa come errore eretico.

Il problema dei rapporti reciproci tra il volere divino e la libertà dell'operare è necessariamente problema sempre in prima linea nella vita sentimentale ed intellettuale del cristianesimo. Ma esso si presenta più appassionante, mettendo meglio a nudo tutte le paurose incognite che racchiude, allorchè la Chiesa attraversi crisi o scissioni, allorchè debba fare fronte a nuovi bisogni palesantisi nella coscienza religiosa collettiva, allorchè rimediando alle offese portate alla sua compagine debba imporre dottrine là ove per l'innanzi aveva lasciato libertà di scelta ai fedeli, adottare su dati punti una propria dottrina ufficiale che per l'innanzi non possedeva.

Questo problema s'impone ancora una volta alla Chiesa all'indomani della riforma protestante, appena è certo che la scissione operata con la separazione dei luterani e dei calvinisti non si sanerà più.

Troppo posto la soluzione di tale problema ha avuto nella riforma protestante perchè non debba trovare eco adeguata nella reazione cattolica, perchè la Chiesa non abbia ad opporre la salda barriera delle sue definizioni contro il predestinazionismo calvinista, perchè in seno al cattolicesimo non abbiano ad acquistare singolarmente favore le dottrine che appaiono meglio atte a reagire contro quel predestinazionismo.

Il problema è tra quelli presenti al pensiero dei vescovi riuniti nel Concilio di Trento. Ma al Concilio assorbono troppo le

cure dei pastori le preoccupazioni concernenti la disciplina della Chiesa, le modifiche al suo regime esterno, la repressione delle innovazioni della Riforma più appariscenti ed atte a meglio impressionare il popolo. E con esse le difficoltà politiche: malagevoli rapporti con l'imperatore, scaramucce tra legati pontifici o prelati ligi alle affermazioni del primato romano e vescovi ancor saldi nella difesa delle dottrine episcopaliste, ancor memori dei fasti del gallicanismo e di quelle grandi e trionfali assise dell'episcopato che furono Costanza e Basilea.

Non è a Trento che possono trovare la loro espressione più adeguata e saliente quei contrasti, che nella loro forma contingente sono opposizioni di scuole teologiche, di Ordini religiosi dalle tradizioni rivali, ma nel loro significato profondo manifestazioni di una eterna antitesi tra le anime per cui religiosità è desiderio di prosternarsi di dissolversi di sentirsi fuscello di paglia in balia del vento, e le anime per cui la fede religiosa non può scuotere quello che sembra loro dato primigenio della esperienza, la certezza della libertà del proprio volere.

Il Sarpi è storico del Concilio talvolta poco fedele, ma, ove la passione non gli fa velo, acuto nell'assurgere alla scoperta delle fonti delle varie opinioni, dello stato d'animo ch'è a base dei diversi suffragi. Ora, allorchè ricorda come nella congregazione dei teologi molti difendessero la proposizione « Nella Predestinatione e Reprobatione, non vi è alcuna cosa dal canto dell'huomo, ma la sola divina volontà », ma altri molti volessero condannata quella proposizione come « dura, crudele, inhumana, horribile, e empia », soggiunge per suo conto: la prima opinione « ha del misterio, e arcano, tenendo la mente humile, e rassignata in Dio, senza alcuna confidenza in se stessa, conoscente la deformità del peccato, e l'eccellenza della gratia divina ». L'opinione opposta, invece, « era plausibile, e popolare, a fomento della presontione humana, e accommodata all'apparenza: onde aggradiva a' Frati, professori dell'arte di predicare, più tosto che di scientia di theologia; e a' Cortegiani pareva probabile, come consentiente alle ragioni politiche... » [1].

---

(1) *Historia del Concilio Tridentino* di PIETRO SOAVE POLANO, seconda ed., s. l., 1629, pag. 217 e seg.

Più spassionatamente si può dire che quella seconda opinione — là dove non era sostenuta solamente perchè l'abito dell'Ordine lo imponeva — era la dottrina preferita, allora come sempre, da quanti, alieni da misticismo, sono incoercibilmente tratti a crearsi un proprio sistema rigido di giustizia, distinto ed anteriore alla idea della divinità, ed a giudicare poi il comportamento di Dio secondo le esigenze di quel loro sistema di giustizia: da quanti possono ammettere, sia pure inconsciamente, una giustizia che sta al di sopra di Dio, e debbono quindi respingere con orrore le dottrine che importerebbero un operare di Dio non conforme a giustizia. La opposta opinione era la prediletta dai mistici, la sola possibile al quietismo sempre latente.

In realtà nelle discussioni del Tridentino, se si guardi nel profondo, sotto la formula teologica, sotto la costruzione intellettualistica, negli atteggiamenti sentimentali, pochi e semplici, che costituiscono il tessuto della religiosità, già appare in seno alla cattolicità il contrasto che dovrà presto dogmatizzarsi e sarà la nota dominante nella vita della Chiesa dei due secoli seguenti.

Allorchè si presenta la prima delle questioni in cui si riflette tale contrasto, la definizione da darsi al peccato originale, un domenicano, Pietro Bertani da Modena, vescovo di Fano, esprime la preoccupazione di quanti non sono legati da spirito di partito, di quanti desiderano in seno al cattolicesimo una unità ed una conciliazione vera, non il trionfo di un partito sull'altro. Egli dice che bisognerà dare una definizione la quale da un lato non pregiudichi alla giustizia di Dio, mostrando troppo terribili gli effetti della caduta del primo uomo, e dall'altro non diminuisca talmente il peccato di Adamo da far pensare che l'incarnazione di Cristo sia avvenuta *pene frustra* (1).

Come accenna lo Sforza Pallavicino, probabilmente si delineava paurosa alla sua mente la divisione quanto possibile profonda che

---

(1) *Commentarius* di Ercole Severoli in *Concilium Tridentinum — Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum Nova Collectio* — edidit Societas Goerresiana, Friburgi Brisgoviae, 1901..., t. I, pag. 67.

attraverso i secoli si era manifestata fra i teologi cattolici [1]. Come un giorno erano stati a fronte il grande vescovo d'Ippona e Pelagio, così erano sempre rimaste in contrasto le loro concezioni.

Da un lato l'agostinianismo integrale, che vede tutti i paurosi effetti dello stato della natura corrotta dal peccato originale, che scorge l'impotenza dell'uomo, le terribili conseguenze del primo peccato, che si riverberano sulla sorte dei singoli uomini, la pena che minaccia quanti non abbiano potuto riscattarsi, la pena di fuoco cui sono condannate quelle che nel giudizio umano sono le anime innocenti per eccellenza, le anime dei bambini morti prima di avere ricevuto il battesimo. Dall'altro, il pelagianismo: presto estinto come eresia, ma sempre rimasto vivo come fiducia dell'uomo nelle proprie forze, come tendenza dell'uomo a porre in valore la sua individualità pur di fronte alla idea di Dio. Esso aveva poi trovato preziosi alleati non solo in un mitigato scetticismo religioso, ma anche in un largo spirito umanitario cui riusciva arduo dividere la famiglia umana in due schiere nettamente separate, quella dei reietti cui ogni azione è imputata a peccato, e quella dei riscattati: largo spirito umanitario cui ripugnava l'idea di predestinazione alla dannazione.

Quest'ultima tendenza nel Concilio era rappresentata da quei Padri che opinavano essere nella natura corrotta forze bastanti per osservare tutta la legge cristiana, credevano nella esistenza di virtù naturali, di vite abbellite da queste virtù pur fuori del cristianesimo, e che osavano ammettere i buoni e gli innocenti non riscattati dal battesimo se non al cospetto di Dio almeno ad una eternità scevra da pene. Lo Sforza Pallavicino rammenta Ambrogio Catarini, il quale agl'infanti del Limbo attribuiva una eternità di beatitudine naturale, superiore ad ogni stato felice di questa vita [2].

Le discussioni sul peccato originale, sulla giustificazione, sulle parti rispettive che hanno nella salvezza i meriti del Cristo e le opere umane, sul libero arbitrio e sulla grazia, mostrano con

---

(1) Sforza Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento — ove insieme rifiutasi con autorevoli testimonianze un'istoria falsa divolgata nello stesso argomento sotto nome di Pietro Soave Polano*, Roma, 1656-57, parte I [t. I.], pag. 639 e seg.

(2) *Istoria*, parte I, pag. 635 e seg.; cfr. Sarpi, *Istoria* cit., pag. 183 e seg.

sufficiente chiarezza non solo il contrasto, ma l'orientamento delle due tendenze, così tra i vari Ordini religiosi come tra i vari Paesi.

Col battesimo l'uomo è affrancato dal peccato: rimane in lui soltanto la *concupiscentia*, che per sè non è peccato ma ci fa proni al peccato, e ci è stata lasciata *ad exercitium* — pensa la maggioranza dei Padri, che si affermerà al c. 5 del *Decretum de peccato originali*.

Ma non mancano voci dissenzienti, cui pare sia in tal modo troppo attenuata la decadenza dell'uomo, siano troppo affievoliti gli effetti di quella decadenza: voci di prelati che si approssimano alquanto ai luterani col ritenere che quella *concupiscentia* che rimane nel battezzato sia ancor essa peccato, pur non essendo da Dio imputata agli uomini come peccato.

Sono tra questi due generali di Ordini religiosi, il Bonucci de' serviti, il Seripando degli agostiniani. Tra i più acri oppositori di tale minoranza emerge un vescovo spagnolo, Giambattista Campeggi vescovo di Maiorca [1].

Allorchè si tratta di formare il decreto, il cardinal Polo pronuncia sagge parole: *quid sit peccatum originale magis nos ipsi in nos sentimus omnes re ipsa, quam sciamus quid sit verbis comprehendere*: la ragione umana nulla mai potè *ad abolendum huius peccati vim*. Ma non si sente di approvare *sic et simpliciter* l'affermazione: *In renatis enim nihil odit Deus*, se pur sembri una eco paolina: giacchè non vorrebbe fosse interpretata come spavalda affermazione che noi riscattati ci si ritenga impeccabili.

All'attenuazione desiderata dal Polo si oppone decisamente un cardinale spagnolo, un fedelissimo dell'imperatore, Pietro Pacheco vescovo di Iaën [2].

E l'ultimo comma del decreto resta formulato in modo da suonare aperto incoraggiamento alle forze umane, incitamento all'uomo a confidare: i meriti del Cristo e le forze dell'uomo trionferanno della eredità di Adamo.

---

(1) Sforza Pallavicino, loc. cit., pag. 637 e seg.; cfr. *Commentarius* del Severoli, loc. cit., pag. 68 e seg.

(2) *Commentarius* del Severoli, loc. cit., pag. 76 e seg.; cfr. Sforza Pallavicino, loc. cit., pagg. 638 e seg., 649 e seg.

Anatema a chi neghi che nel battesimo non sia rimesso il reato del peccato originale, o che non sia tolto — bensì soltanto demolito o non imputato — tutto ciò che ha vero e proprio carattere di peccato. Nei *renati* — e si lascia volutamente nella indeterminatezza se tali siano tutti i battezzati — nulla odia Dio, giacchè seppellendo il vecchio uomo hanno rivestito l'abito dell'uomo nuovo, creato secondo Dio, sono stati fatti innocenti, immacolati, puri, privi di colpa, cari a Dio, eredi di Lui, coeredi di Cristo. Resta sì nei battezzati la concupiscenza o inclinazione al peccato, lasciata all'uomo affinchè possa fare prova di sè: ma essa non può nuocere a chi non consente, a chi virilmente ripugna giovandosi della grazia di Cristo; chè anzi sarà coronato chi avrà ben combattuto. Questa concupiscenza è stata talvolta chiamata peccato in quanto proviene dal peccato ed inclina al peccato, ma la Chiesa mai l'ha ritenuta vero e proprio peccato.

Il decreto termina con un'affermazione che, ove si rammentino le opposte tendenze presenti al Concilio, segna ancor meglio la vittoria degli spagnoli, la posizione non più egemonica dei custodi della grande tradizione teologica, i domenicani: il Concilio dichiara di non avere inteso comprendere nel decreto del peccato originale la Vergine. È un indiretto riconoscimento del dogma della Immacolata Concezione, ed in realtà rappresenta una vittoria dei francescani, uno scacco dei domenicani, che avrebbero voluto si dicesse il decreto non pregiudicare in senso alcuno la controversia della Immacolata Concezione.

Il sentimento dei Padri del Concilio si manifesta in modo analogo allorchè viene trattata la questione della giustificazione. Qui pure la maggioranza tende a dar valore alle possibilità dell'uomo, alle sue opere, che lo dispongono alla giustificazione prima ch'egli la ottenga e gli valgono a conservare la giustificazione ottenuta: ed a capo di questa tendenza sono gli spagnoli col cardinale Pacheco, col m. o. Antonio de la Cruz vescovo delle Canarie, *qui prope in Pellagianorum errorem incidisse visus est*, dice il diario di Ercole Severoli promotore del Concilio.

Anche qui quattro teologi, un servita, due agostiniani, un domenicano, affievoliscono la parte del libero arbitrio e delle opere dell'uomo, scandalizzando la maggioranza del Concilio, sembrando accostarsi alla opinione dei novatori della giustificazione per la Fede; e nel loro senso parlano il vescovo della Cava Sanfelici, che diviene oggetto delle acri ire degli spagnoli, e l'arcivescovo di Siena Francesco Bandino Piccolomini. Il vescovo di Belluno Giulio Contarini, poi, tutto ascrive alla Fede ed ai meriti del Cristo, e nelle opere non scorge se non segni della Fede e della giustizia, che non hanno però parte nell'acquistarla o nel conservarla: « discorso... odioso agli uditori » dice lo Sforza Pallavicino, e che « svegliò in taluno le antiche accuse contra il cardinal Gaspare Contarino di cui Giulio era nipote, e che fu imputato di non dissimil opinione ». Qui pure il cardinal Polo crede di dover fare ascoltare la sua serena parola ammonitrice, non aversi ad argomentare: *id Luterus dixit, ergo falsum est*, giacchè sempre gli eretici hanno usato mescolare la verità all'errore, e nel nostro tempo è avvenuto a persona pia e dotta di cadere nella eresia pelagiana per confutare con quell'accanimento che trascina all'errore la dottrina del peccato originale propria ai luterani. Ed il Seripando cerca una teoria conciliante, che distingua due giustificazioni, quella per cui l'uomo da empio diviene pio e cui non necessitano le opere, e quella per cui si cammina giustamente sulla via dei precetti divini, per cui le opere sono necessarie, in quanto rappresentano l'adempimento di quei precetti [1].

Allorchè si tratta il punto se possano darsi opere buone compiute da chi non possegga la Fede, si ergono a fronte due domenicani: fra Ambrogio Catarino, per cui anche le apparenti

---

(1) Verbale della congregazione generale del 21 giugno 1546, in *Concilium Tridentinum* cit., t. V, n. 96, pag. 257 e seg.; *Summa sententiarum theologorum in sex congregationibus theolog. a die 22. usque 28. iunii 1546 Tridenti super articulo iustificationis*, id. id., doc. 107, pag. 280 e seg.; *Commentarius* del SEVEROLI, id., pag. 82 e seg.; SFORZA PALLAVICINO, loc. cit., pagg. 662-702, 713.

Per un ampio esame cfr. HANNS RÜCKERT, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, Bonn, 1925. Vedi anche E. BUONAIUTI, *Lutero e la Riforma*, Bologna, [1927], pag. 382 e seg.

azioni virtuose così degl'infedeli come dei peccatori costituiscono veri peccati — giacchè, sebbene le azioni in sè possano essere indifferenti, pure l'uomo ove non possegga tutti i requisiti necessari per il bene operare, agendo non può compiere che il male — e Domenico Soto, convinto, invece, che l'uomo con le sole forze della natura possa osservare ogni precetto della legge quanto alla sostanza dell'opera, se non quanto al fine, e ciò essere bastante per evitare il peccato (1).

Ed ancora i domenicani sono divisi sull'articolo del libero arbitrio. Qui pure Soto difende il potere dell'uomo, giacchè se ogni divina inspirazione è per sua natura sufficiente, essa può sortire o meno il suo effetto a seconda che la volontà l'accetti o vi ripugni. Mentre fra Ambrogio Cataneo pone la distinzione, che almeno nei termini rimarrà fondamentale, tra la grazia sufficiente, impulso divino cui la volontà può ripugnare, e la grazia efficace cui non si dà possibilità di riluttanza da parte dell'uomo (2).

Il decreto della giustificazione, mentre respinge decisamente la dottrina luterana della giustificazione per la Fede, ed attribuisce tutto il loro valore alle opere buone, risente in altre parti delle due opposte correnti che si agitano in seno al Concilio.

Rispondono più particolarmente al pensiero della maggioranza i canoni in cui si afferma la cooperazione del libero arbitrio alla vocazione della grazia, la sua possibilità di dissentire, di scegliere il bene ed il male; la condanna della opinione che solo ai predestinati possa andare la grazia divina, la condanna di quanti affermano il carattere di peccato, proprio a tutte le opere fatte prima della giustificazione, il riconoscimento della liceità della conversione operata per timore della geenna.

Ma è consona alle preoccupazioni della minoranza la decisa condanna della opinione che sia possibile, anche se ardua, la giustificazione al cospetto di Dio senza la grazia proveniente pel canale del Cristo, il diniego della possibilità per l'uomo

---

(1) Sarpi, *Historia* cit., pag. 201 e seg.

(2) *Ibidem*, pag. 214 e seg.; cfr. pag. 234; Sforza Pallavicino, loc. cit., pagina 742 e seg.

di credere sperare amare pentirsi nel modo necessario per la giustificazione *sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio.*

Allorchè, tra la primavera del '46 ed il gennaio del '47, il Concilio fissava così, con maggior precisione che mai avesse fatto per l'innanzi la Chiesa nell'esercizio della sua *potestas magisterii*, ma pur tuttavia con sufficiente larghezza per lasciare aperto l'adito al dilagare di questioni in seno alla cattolicità, la dottrina ufficiale sul peccato originale, la grazia, la giustificazione, il libero arbitrio, non era trascorso ancora un decennio dalla solenne fondazione della Compagnia di Gesù.

Inutile quindi di cercare tracce negli atti della Sinodo dell'azione svolta dalla Compagnia in questa primissima parte dell'opera conciliare. E tuttavia il pensiero corre spontaneo alla Compagnia, e ci si attende quasi di sentir la sua voce, allorchè si ascoltano, dette con maggiore crudezza, ad opera di qualche vescovo spagnolo, le preoccupazioni della maggioranza conciliare.

Vista di scorcio, riassunta, imprecisa, nebulosa, v'è già in seno al Concilio tutta la concezione che la Compagnia farà sua.

Orientata soprattutto verso il Paese dove sul terreno religioso i gesuiti non conosceranno sconfitte, la Spagna; appoggiata tra gli Ordini su quello che sarà il più devoto alla Compagnia, fratello maggiore che cede di buon grado la sua primogenitura, il francescano: appare la concezione religiosa che la Compagnia riuscirà, dopo due secoli e mezzo di aspra lotta ma di continui successi — la stessa soppressione della Compagnia non costituì nè remora nè sosta alla progressiva diffusione della sua concezione di religiosità cattolica — a divenire concezione della Chiesa, a riportare la più splendida delle vittorie, a fare sì che non si possa più parlare di una religiosità gesuitica, giacchè essa ha improntato di sè tutta la vita della Chiesa.

Nella revisione di posizioni attuata all'indomani della Riforma — ch'è pure l'indomani del Rinascimento — molti hanno intuito le limitate possibilità della Restaurazione cattolica.

Si sono cioè resi conto che nei Paesi latini, preservati dalla eresia da molte e svariate cause, non ultimo il tiepido senso

religioso, la mancanza di quel fervore substrato assolutamente indispensabile al sorgere della eresia o dello scisma, è impossibile destare una reviviscenza di religiosità cattolica la quale risponda in qualsiasi modo alla reviviscenza che operò il superamento fortunato di un'altra gravissima crisi, quello di cui furono artefici i due grandi Ordini mendicanti agl'inizi del secolo XIII.

Appare diffusa la persuasione che lo zelo religioso della Controriforma non potrà ottenere nulla più che un miglioramento del costume, intenso soprattutto nei ceti che per il loro compito sono indicati ad essere agli altri modello di perfezione: ma che quello zelo non riuscirà a provocare vasti moti di entusiasmo religioso, ch'esso non avrà la forza di distogliere gli uomini dalle vie terrene, dalla ricerca dei beni materiali, onori agi vita più facile e più fiorita di gioie, per portarli alla ricerca di Dio, per condurli all'aspettazione dell'invisibile regno cui si accede attraverso le buie porte della morte.

La Controriforma avrà i suoi eroi, avrà i suoi santi, le sue anime assetate del divino, così come lo furono le grandi anime dei più bei tempi della Chiesa, i suoi rinnovatori ricchi della fede che compie ogni miracolo. Ma il cattolicesimo è tendenzialmente universale, non solo nel senso ovvio ch'esso mira ad abbracciare l'umanità intera, ma pur in quello che non possono nel suo seno ammettersi distacchi troppo grandi tra i primi e quelli fra gli ultimi che la Chiesa considera ancora dei suoi, cui largisce ancora una promessa di salvezza. Sì che l'autorità suprema preposta al mantenimento della unità, mai è stata favorevole ai moti che si sforzavano condurre l'intero popolo cristiano su vie troppo ardue, dove molti non avrebbero avuto la forza o il coraggio di camminare, da cui molti si sarebbero ritirati ben presto, appena avessero avvertito il dolore delle prime ferite.

E nella seconda metà del cinquecento ben si scorge, bene si sente, che solo piccoli nuclei, piccoli cenacoli, possono nonchè vagheggiare appena intendere un ritorno sulle vie dell'ascesi.

Il Rinascimento ha lasciato tracce indelebili pure in coloro che hanno in orrore quanto esso ha potuto portare di rilassamento morale nella vita pubblica come nella vita privata; sono

rimasti, orme incancellabili, tutti i valori ch'esso ha posto in onore, diversissimi tra loro, ma che tutti indistintamente si riferiscono alla città terrena, non sono suscettibili di adattamento, di trasposizione nella città di Dio.

Chiuse dunque le vie dell'ascesi e della rinuncia: l'uomo più che mai saldamente attaccato alla terra: pur dove la fede religiosa è viva, manca la sete del divino, il bisogno inestinguibile, sempre insoddisfatto, di sentirsi con l'animo più prossimo a Dio, di poterlo meglio conoscere e possedere, non attraverso una forma intellettualistica, ma con le forze vive del cuore. In queste condizioni, se non si vuole rassegnarsi a consentire che nella vita della più gran parte del popolo cristiano la religione tenga un posto sempre minore, bisogna nell'iniziare un nuovo apostolato religioso — un apostolato mirabile per attività e per intelligenza, ma che valuta con criteri umani le possibilità, che crede nell'assistenza di Dio, ma che non gli domanda miracoli clamorosi — presentare la verità religiosa e la legge di Dio sotto aspetti che non incutano spavento, che non siano in contrasto troppo deciso con lo stato d'animo delle folle, che non domandino loro sacrifici od eroismi di cui esse si sentono incapaci.

Questa nuova concezione cristiana, consona alla maggiore debolezza umana, dovrà tenere conto di tutti i lati che caratterizzano l'affievolita coscienza religiosa.

Il diminuito senso del divino si traduce nel campo intellettuale nelle pretese della ragione, la quale vuole porre idee di buonò e di giusto al di fuori ed indipendentemente da Dio, e si ribella pertanto a quelle concezioni dell'operare della divinità che contrastino alle idee universalmente accolte di bontà e di giustizia. Occorre dunque che nella nuova teologia cattolica non trovi posto un pauroso messaggio secondo cui pochi sarebbero coloro che si salvano, ed alla più gran parte degli uomini il dono della vita verrebbe dato allorchè Dio già conoscerebbe che la loro anima non sarà chiamata alla salvezza, secondo cui le pene dell'Inferno attenderebbero non solo quanti non vollero abbracciare la vera fede, ma pur quanti non ebbero la possibilità di conoscerla, ma pure le anime dei bambini morti prima dell'uso della ragione, sol che non fosse sceso in loro il riscatto del battesimo.

L'umanesimo ha lasciato più che il convincimento, il senso vivo ed immediato della dignità umana, della forza della ragione, ha diffuso negli uomini la fede di essere padroni del proprio destino. Occorre che il cattolicesimo attenui quanto v'è di contrastante con queste esigenze nelle dottrine dei Padri della Chiesa, in Agostino soprattutto [1], faccia salvo il libero arbitrio, rinneghi ogni forma di predestinazionismo. Esso non potrà certo sconfinare nella filosofia, abolire l'elemento misterioso della grazia, vivo legame tra il Dio onnipotente e l'uomo, togliere a Dio l'attributo della prescienza: ma l'elemento della grazia sarà, se così sia lecito esprimersi, umanizzato, privato di quanto v'è di misterioso non tanto nella sua essenza quanto nelle sue origini, la grazia diverrà un bene mai negato all'uomo di buona volontà. Vi sarà una scala di grazie, per cui si passerà dalle più tenui, che possono venire ottenute sol che l'uomo, anche mosso dalla paura delle pene infernali, consenta a pregare, alle più potenti, sicure ad ottenersi per chi possegga la grazia inferiore.

Dei due elementi, grazia divina, libero volere dell'uomo, sarà il secondo a trovarsi sul piano più in vista: si attueranno i più eroici sforzi per conciliare i due estremi che alla ragione umana appaiono inconciliabili, la prescienza divina e la vera, non illusoria, libertà dell'uomo. Quella prescienza servirà a Dio per essere giusto, essa gli varrà per conoscere non solo ciò che sarà, ma ciò che sarebbe, non solo il futuro, ma il futuribile, e per distribuire i suoi doni a coloro che ne farebbero buon uso, per negarli a coloro che non li porrebbero a frutto.

L'affievolita religiosità vuole che nell'orbita della vita morale al rigore subentri l'indulgenza, l'interpretazione che verrà detta benigna della legge di Cristo, delle parole dettate dai Padri nell'età eroica della Chiesa. Mantenere intatto l'antico rigore, cercar di fare rivivere quanto il Rinascimento ha ucciso nella pratica cattolica, l'austerità delle penitenze, il gran numero di atti considerati come peccato, l'asprezza della vita cristiana, equivar-

---

(1) Sulla mitigazione del sistema agostiniano nella dottrina della Chiesa, vedi E. PORTALIÉ, *Augustinisme (Développement historique de l')*, in *Dictionnaire de théologie catholique* di VACANT-MANGENOT, Paris, 1903..., t. I, coll. 2501-2561.

rebbe ad ottenere vita più perfetta ad una minuscola minoranza ed a produrre il distacco dalla fede, il trasmigrare verso la irreligiosità più o meno larvata di filosofia, della moltitudine di coloro che aderiscono al cristianesimo soprattutto per abito sentimentale e per inerzia mentale, ma con vincoli troppo tenui per sopportare tensioni.

Meglio conservare la moltitudine alle pratiche del culto, e confidare nella bontà di Dio, che conosce tutte le debolezze umane, anche quelle che non sono tanto imputabili al singolo quanto all'ora storica in cui egli vive, alle influenze ambientali cui solo le individualità più forti riescono, e dentro limiti angusti, a sottrarsi.

Occorre per ciò ridurre al minimo i precetti obbligatori per tutti i cristiani, considerando come consigli, o come comandi diretti solo a limitate cerchie che devono tendere alla perfezione, gran parte di quelli che furono per l'innanzi considerati come precetti, occorre far progredire la prassi chiesastica già più volte secolare di stabilire equipollenti alle penitenze, rendendo queste sempre meno gravose: dare il bando per sempre a quelle penitenze più direttamente afflittive che sino al Rinascimento eransi mantenute negli usi della cristianità: veri digiuni, cilici, sofferenze del corpo, allontanamenti per lunghi periodi dalle pompe del mondo. Occorre soprattutto sottoporre a revisione la nozione di peccato, dare tutto il suo valore all'elemento subiettivo di fronte alla materialità dell'atto, e ridurre così enormemente l'elenco degli atti considerati peccaminosi, radiandone tutti quelli commessi senza una precisa nozione di peccare, tutti quelli compiuti nel subcosciente, nella semioscurità dell'intelletto che non ha chiare nozioni di bene e di male. In queste esigenze sono le basi prime della casistica e del probabilismo [1].

---

(1) Tutto questo non è stato neppure sospettato nella superficiale ed a torto rinomata opera dell'HUBER, *La morale dei gesuiti esposta secondo le fonti*, [1869-70], trad. Nicolai, Torino, 1911.

In genere gli avversari della morale gesuitica non hanno nemmeno considerata a sufficienza la circostanza che i fautori di quello che suole chiamarsi lassismo fossero uomini espertissimi di cura d'anime, mentre ad esso contrastavano in prevalenza uomini di studio, per lo più ignari della pratica del confessionale. Cfr. il mio articolo *Ottimismo e pessimismo cristiano*, in *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, vol. III, 1922, pagg. 406-413.

L'affievolimento della fede non può non avere conseguenze anche nella religiosità esteriore: affievolimento di fede significa sempre accrescimento d'importanza del fattore intellettuale a danno di quello sentimentale; e preponderanza del conoscere sul sentire importa in religione diminuita compagine tra il popolo dei fedeli, accrescimento della distanza, non grande in momenti di fervore, che separa i dotti dai semplici, gli spiriti complicati dagli umili di cuore. Ma quell'affievolimento importa soprattutto la necessità di una continua opera volta a mantenere vivo il residuo senso del divino, a ravvivare nella coscienza dei fedeli quei valori che troppo facilmente essi sono tratti a dimenticare.

I ceti sociali più elevati già sono così lungi dal senso del divino che più non è possibile, salvo che in strette cerchie, un'opera intensa. Essi son troppo disinteressati dei valori ultraterreni e troppo legati agl'interessi umani perchè sia pur possibile svolgere attraverso dati intellettualistici un'azione efficace: la teologia, un giorno regina delle scienze, appannaggio di tutti i dotti, è destinata a divenire in breve tempo retaggio esclusivo di monaci e di pochi sacerdoti colti. Sarà più facile tenere questi ceti avvinti alla religione mediatamente, attraverso la Chiesa, facendo loro sentire ad un tempo la beltà e la imponenza di questo istituto che soverchia tutti gl'istituti umani, ed il mirabile fattore di governo politico e morale ch'esso può costituire, anzichè riaccendendo in loro il senso dell'ultraterreno.

Ma tra gli umili, tra gli artigiani ed i villici, occorre mantenere quel senso non ancora spento, ricorrendo all'elemento del sensibile, dell'ultraterreno, popolando il mondo di prodigi e di miracoli. Dio, inaccessibile, che non può essere guardato con occhi corporali, che nessun uomo vide, rimarrà lontano. Ma tutta la coorte degli spiriti beati, la coorte dei Santi con la Vergine a capo, rimarrà ognora prossima al popolo dei fedeli, che sarà esortato a rivolgersi a lei, a rivolgersi agli spiriti beati che conobbero le fragilità e la debolezza della carne. La Vergine ed i Santi diverranno il canale unico attraverso cui può manifestarsi la divinità lontana, saranno il solo specchio attraverso il quale il popolo guarderà a Dio.

Non che qui la concezione di religiosità gesuitica sia inno-

vatrice: essa non fa che proseguire la pratica di educazione religiosa del popolo già in uso da secoli. Di notevole c'è solo la rinuncia a compiere quell'opera di purificazione intellettuale ch'è propria della Controriforma, a lasciar cadere le scultoree definizioni della *Doctrina de sacrificio missae* c. III e del Decreto *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus* del Tridentino, ostacolo a trarre tutto il possibile tesoro dall'affettività popolare. Di mirabile, c'è lo spettacolo di una milizia la più saldamente irreggimentata, la più disciplinata che sia mai esistita, la quale mostra al tempo stesso i dotti bollandisti, sereni uomini di studio sfrondatori di leggende, distruttori di falsi prodigi e di santi creati dalla tradizione popolare, ed i missionari del nostro Mezzogiorno che tra il popolo, pur di conseguire un miglioramento morale o di evitare eccessi, incoraggiano anche manifestazioni di religiosità che destano scandalo in spettatori estranei a quell'ambiente, cui appaiono come basse forme d'idolatria [1]. In genere quest'opera gesuitica facilita il penetrare nella religiosità di quell'elemento carnale così proclive ad infiltrarsi in tutti i forti affetti, che fatalmente tende a penetrare pur nell'amore verso Dio, amore diverso essenzialmente da ogni altro, ma che non può essere sentito dall'uomo se non con quegli stessi moti dell'animo, con quel medesimo scatenamento di passione, che contraddistinguono ogni altro suo amore.

L'attività della Compagnia di Gesù rispose in modo mirabile a quei bisogni di un nuovo orientamento, di un nuovo aspetto esteriore del cattolicesimo, che si palesavano là ove la Riforma non aveva riportato vittoria: in modo così mirabile da poter segnare in più punti la possibilità di un contrattacco vittorioso del cattolicesimo alla riconquista sia pur parziale di Paesi donde era stato cacciato.

---

(1) Cfr. le giuste osservazioni del CROCE, *Studi sulla vita religiosa a Napoli nel settecento, La Critica*, a. XXIV, 1926, pag. 6 e seg., (*Uomini e cose della vecchia Italia*, II, Bari, 1927, pagg. 113-181), sul bene compiuto da quei predicatori popolari che apparivano addirittura scandalosi o ridicoli agli occhi dei viaggiatori, specie di oltr'Alpe.

Ved. anche CAPECELATRO, *La vita di Sant'Alfonso Maria de Liguori*, Roma, 1893 (*Opere*, vol. XVII-XVIII), I, pag. 96 e seg.

Naturalmente, quando si parla di quest'attività della Compagnia di Gesù, sarebbe assurdo pensarla come lo svolgimento di un piano meditato: così come sarebbe assurdo pensare che il contrasto di concezioni cui ho ora accennato e che costituisce tutto lo sfondo di questo libro, sia contrasto che si delinei chiaro alla mente del più gran numero di coloro che sono parti nel duello.

Queste lotte appaiono in tutto il loro significato, il loro valore, nella semplicità grandiosa delle loro linee, solo allorchè ci si pone lontani nel tempo per contemplarle, allorchè più non si scorgono i dettagli, e tra le falangi degl'individui solo alcuni, tra i più significativi, tra i sommi, emergono ancora vivi nel ricordo. Le necessità del momento, che più tardi si delineeranno chiare allo sguardo dei posteri, sono piuttosto intuite che viste pur da coloro che danno opera a soddisfarle.

Qui poi, indubbiamente molti furono artefici del contrasto solo perchè ascritti ad un Ordine religioso, e quindi obbligati a seguire una data dottrina teologica; molti altri non videro il contrasto di sentimenti, le opposte concezioni di religiosità ch'erano a fronte, scorsero soltanto le controversie di scuola, lottarono per la formula teologica più che per il significato profondo.

La concezione di religiosità che si può a buon diritto chiamare gesuitica, in quanto fu la Compagnia di Gesù ad apprestare un completo soddisfacimento alla esigenza, oscura ed incerta, già intuita da molti allorchè la Compagnia nasceva, di una siffatta religiosità, non doveva affermarsi e trionfare senza lotte. Era ovvio ch'essa incontrasse resistenze; le resistenze più diverse che si sarebbero coalizzate contro di lei, ed avrebbero organizzato correnti e sistemi dove l'ardore dell'entusiasmo e la tenacia delle opposizioni sarebbero stati elementi di coesione sufficienti non solo per compensare bensì anche per nascondere la eterogeneità delle origini.

Non v'è ambiente così poco proclive agli entusiasmi, non v'è fede così affievolita, così lontana dagli slanci delle origini, in cui un ulteriore ripiegamento di bandiera, un ulteriore distacco da quello che fu il programma massimo dei periodi di maggior

fervore, una ulteriore concessione alla prudenza ed alle debolezze umane, non provochino resistenze e malcontenti. Non v'è società che non annoveri nel suo seno un numero sia pur piccolo di entusiasti, che non sono disposti a rinuncie per adattare il loro passo a quello dei più tardi.

Ma in una società religiosa simili resistenze debbono essere mille volte più forti, giacchè all'impulso immediato del temperamento individuale si accompagna il dato della ragione ad ammonire che la legge di Dio è sempre la medesima, ch'essa non può variare perchè è diminuita la forza del volere umano, la capacità di sacrificio, che quelli che furono un tempo requisiti necessari per la salvezza, lo sono oggi ancora, che quel che fu peccato un giorno lo sarà sino alla consumazione dei secoli.

Occorre una fede religiosa in cui la costruzione teologica non abbia mosso orgogliosamente alla scoperta di Dio, in cui si annidi una buona dose di agnosticismo, in cui l'uomo ben poco pretenda di sapere intorno al volere divino, e non immagini una divinità legislatrice, le cui tavole dei valori siano immutabili — perchè sia possibile sottrarsi alla inesorabilità di tale monito. Ma tutta la teologia cattolica, senza distinzione di scuole e di tendenze, non lasciava alcuna via di uscita: essa conosceva un Dio legislatore, che aveva scolpiti taluni dei suoi precetti nell'animo dell'uomo sotto forma d'idee innate, che altri ne aveva palesati attraverso la Rivelazione e gli uni e gli altri immutabili. Per sostenere le ragioni della nuova religiosità non restava che o falsare brutalmente il dato della storia negando ogni suo contrasto con la religiosità antica, o sostenere i diritti della Chiesa docente di oggi di fronte a quelli della Chiesa docente dei primi secoli, dei teologi moderni di fronte ai Padri della Chiesa. Sostenere cioè che la tradizione di per sè non abbia alcun potere vincolatore, che in tutti gl'innumeri punti su cui la Scrittura non dà prescrizioni o non ne dà tali da troncare ogni controversia, e neppure è intervenuta a porre norma una pronuncia dogmatica della Chiesa, la tradizione constatata dalla storia ma non sancita dall'autorità della Chiesa docente non pregiudichi le possibilità di mutamenti di dottrina e di pratica. Sostenere — se pur l'affermazione possa a molti credenti apparire

scandalosa — che ben possano avere errato i secoli più prossimi alle origini ed essere rivelata dagl'imperscrutabili disegni divini la via vera, la via buona, alla Chiesa dei tardi secoli, essa pure sempre in diretta comunicazione con Dio.

Fu questo in realtà il grande argomento di quello che giudici non benevoli chiamarono il modernismo gesuitico [1].

Adoperato con tutto l'accorgimento e tutta la prudenza necessaria per non scandalizzare la più gran parte dei cattolici — che anche se inclini con tutto l'animo alla nuova religiosità sarebbero stati turbati all'idea di allontanarsi dai colossi della Patristica — esso è tuttavia sempre presente, esso si delinea nello sfondo di tutti i ragionamenti, di tutte le polemiche con gli avversari. L'esaltazione del potere papale non è tanto il portato di esigenze politiche, o il fulcro di un dato ideale di regime esterno della Chiesa, quanto la imprescindibile necessità di erigere al di sopra delle maggiori autorità dottrinali e morali dei secoli scorsi un potere vivente, un potere che possa ad ogni ora dire la sua parola e dare le sue sentenze.

La Chiesa, come ogni società viva, non era per un'ora sola della sua vita sfuggita alla legge della evoluzione: ed evoluzione è sempre rinnegamento parziale del passato, affermazione dei diritti di quelli che sono di fronte a quelli che furono. Ma ora soltanto tutto ciò diviene cosciente, non è più portato oscuro della intima necessità vitale, che rimane nascosto a quelli stessi che ne sono gli agenti. Ora soltanto si osa dire — se pur non lo si gridi sopra i tetti per non scandalizzare i deboli, e quanti non sono maturi per le verità troppo crude — che se la Chiesa è depositaria di verità oggi come in passato, ne segue ch'essa può mutare le regole di condotta praticate in passato, può imporre come obbligatori a credersi articoli di Fede che altre generazioni cristiane non conobbero.

---

(1) Questo, del modello che i gesuiti avevano dato al modernismo, era uno dei motivi prediletti del GAZIER: cfr. ancora la sua *Histoire générale du mouvement janséniste*, Paris, 1922, II, pag. 88; e l'articolo anonimo, ma probabilmente dello stesso Gazier: *Jansénisme et modernisme*, nel numero del marzo 1922 del *Mémorial d'histoire religieuse*.

Ma tutto ciò offende concezioni troppo profondamente radicate, offende l'ammirazione secolare, scolpita nell'animo dei credenti, per quei primi secoli della Chiesa, per quelle meravigliose origini cristiane, che si è assuefatti a scorgere circonfuse dell'aureola del martirio, del nimbo della fede la più pura, del costume il più santo. Pare a più d'uno che offenda il postulato di tutto il cristianesimo, la necessità per ottenere la salvezza di conoscere gli articoli della Fede, i rudimenti della teologia: giacchè quella necessità ben sembra presupporre la immutabilità più assoluta degli articoli stessi, tavole di cui un lato è volto verso gli occhi degli uomini ma l'altro sta fisso al cospetto di Dio.

Da qui resistenze fortissime e resistenze istintive, resistenze che non hanno bisogno del ragionamento o solo in un secondo momento lo invocano per corroborare quello ch'è stato subito intuito, resistenze che vedono nelle nuove dottrine un sovvertimento del cristianesimo, un tentativo dello spirito del male per penetrare vittorioso nell'edificio eretto da Cristo. Ed accanto a queste, le resistenze di coloro che non difendono già la immutabilità della dottrina cristiana, bensì singole dottrine, singole concezioni morali, le resistenze delle scuole sino ad ieri dominanti e che non vogliono cedere il posto.

I diversi aspetti della religiosità che si vuole inculcare, e che in effetto è quella rispondente allo stato d'animo della più gran parte dei fedeli, incontrano ciascuno resistenze altrettanto intense.

Le più diffuse, quelle che udiamo risuonare con maggiore frequenza, quelle che muovono più audacemente al contrattacco, quelle che se non riescono a prevalere, possono però fare ad un certo punto un argine oltre al quale non si passa, sono le resistenze al benignismo morale, all'abbandono del vecchio rigore. Non dispiace tanto l'abbandono delle vecchie penitenze, dei vecchi mezzi di perfezione — pochissimi sarebbero pur tra gli oppositori al benignismo gli uomini disposti a percorrere tali sì aspre vie, e pure a questi non dispiace forse ch'esse siano indizio di alta perfezione, non strada battuta e comune — quanto tutta la rete di artifici e di sottigliezze, tutta la speculazione

sull'elemento subiettivo, sulla intenzione umana, attraverso cui si mira a negare il carattere di peccato ad atti che il sentimento generale ha sempre considerato tali, che tali sono secondo tutta la morale tradizionale cristiana.

Concorrono in questa opposizione spiriti non profondamente religiosi, spauriti del danno politico di questo sottilizzare, che ogni giorno elimina nuovi peccati, del pericolo potenziale racchiuso in questo metodo, che sa rendere innocenti gli atti che il giudizio comune ha sempre ravvisato colpevoli, che insegna agli uomini a formulare il loro volere, a modellare le loro intenzioni in modo da andare esenti da peccato, pure compiendo l'azione ch'era nel fondo del loro desiderio e contro cui avevano dapprima visto erigersi il divieto del precetto religioso.

I pessimisti nella valutazione dell'uomo, e sono sempre molti, paventano i peggiori effetti da questo rilassamento imprudente dei legami che tengono avvinta la belva ch'è così pericoloso liberare.

Agli spiriti più religiosi dispiace nel benignismo la sua rinuncia a pretendere il contatto continuo dell'uomo col suo Creatore, l'obbligo di riferire a Dio ogni atto, particolarmente il ritenere per buona, per efficace, la penitenza che non abbia a movente l'amore di Dio, ma soltanto il timore della pena; dispiace quel concedere la frequenza dei sacramenti anche ai peccatori cui la volontà troppo debole non consente che pentimenti effimeri senza mutamento di vita, che riduce per moltissimi cristiani la penitenza e l'eucarestia, il più augusto dei misteri, a cerimonie cui l'animo non aderisce, posto che l'esperienza gli dice che per lui rimangono prive di virtù salutare.

Col Rinascimento sono state vissute in Europa, da piccoli cenacoli, ma profondamente e veramente vissute, dottrine dell'antichità, lo stoicismo tra l'altre [1]. Il modello della virtù stoica, che nella condotta e negli atteggiamenti esteriori può adattarsi al cristiano, ma che nello spirito interiore è quanto possa pensarsi di più contrario al cristianesimo, è ancora presente alle

---

(1) Sullo stoicismo, sul suo contrasto con il cristianesimo, sui cattolici « stoicizzanti », vedi FORTUNAT STROWSKI, *Pascal et son temps*, 4.ème éd., Paris, 1909-13, 1.ère partie, pagg. 18-179.

classi colte del secolo XVII, inspira i *Saggi* di Montaigne, è più o meno nel fondo di tante tra le opere di quel meraviglioso seicento francese, il secolo della scoperta dell'uomo interiore.

Ora, non solo per gli stoici, che sono spiritualmente al di fuori del cristianesimo, ma per quanti hanno sia pur poco subito l'influsso di quella dottrina, per quanti hanno concesso un sia pur lieve tributo di ammirazione al tipo di eroe ch'essa celebra, non vi può essere figura più antipatica, più ripugnante anche esteticamente, del « cristiano sufficiente », del « cristiano che giungerà alla salvezza » tratteggiato dal benignismo. Questo cristiano, che ama il mondo dalle cui gioie non si sa staccare, ma che teme le pene dell'Inferno, e continuamente si accosta ai sacramenti e promette di emendarsi, e continuamente manca alle sue promesse e ricade, e non riesce mai nella sua vita ad avere nè l'atto superbo del ribelle che rinnega il Dio che gli radicò nella carne la passione per le voluttà umane e gl'impose di vincere quella passione, nè lo slancio d'amore verso il Dio Padre, l'annegamento della passione terrena in un'altra più alta passione; quel soldato senza coraggio e senza fede, che oscilla sempre tra due bandiere, dominato volta a volta da un calcolo utilitario e dalla voce della concupiscenza, mai da un sentimento che lo elevi al di sopra della sua meschina natura, non può riscuotere che l'avversione di quanti hanno appena sentito il fascino dell'eroe stoico.

Nè questa dovette essere resistenza del tutto trascurabile: chè il Paese ove l'ideale stoico meglio erasi affermato, la Francia — fu ivi che gli zelanti cristiani dovettero correre ai ripari, e denigrare le grandi figure dell'antichità, ed abbattere nella considerazione dei fedeli le pretese virtù, la pretesa grandezza pagana — fu pure il Paese dove più intensa si manifestò la resistenza al benignismo gesuitico: là dove essa sembrò del tutto mancare nella terra che non aveva avuto fasti dello stoicismo, ma che per l'ardore della propria fede, per le sue magnifiche tradizioni militari e cavalleresche, avrebbe dovuto più fortemente sentire l'avversione per il « cristiano sufficiente » introdotto dal benignismo, antitesi perfetta degli eroi della Fede scaturiti dalla terra di Spagna.

Non altrettanto diffuse, non sparse fra tutti i ceti sociali, ma concentrate in coloro che hanno una più intensa vita religiosa, sono le resistenze alle nuove concezioni di carattere dogmatico, all'attenuamento dell'azione della grazia, alla cancellazione di ogni forma di predestinazionismo, alla rivendicazione delle forze dell'uomo.

Nella difesa dell'antica teologia sono primi i rappresentanti degli Ordini religiosi: con maggiore intransigenza ma con minore combattività, evitando d'intervenire nelle controversie allorchè s'inaspriscono, non prendendo mai offensive, gli agostiniani; con molto maggiore ampiezza di mezzi, ergendosi a difensori della integrità della dottrina tomistica, spiegando di fronte all'insegnamento gesuitico tutta una propria teologia così dogmatica che morale, senza intransigenza però, scendendo talora a compromessi e ad accordi, i domenicani. Talora si unisce a questi anche un Ordine di minore importanza, quello dei serviti, il solo tra gli Ordini religiosi in cui frema talora un certo spirito di fronda, un cui frate, che mai l'Ordine vorrà rinnegare, condurrà in Italia una breve ma famosa campagna contro il papato in cui avrà di fronte, decisi avversari, i gesuiti, un cui generale, ancor verso la fine del settecento, darà breve cagione di scandalo alla Chiesa (1).

Vengono poi i teologi, secolari o laici, raccolti intorno alle grandi Università che conobbero i fasti della scienza teologica; sì che Lovanio e la Sorbona saranno i due maggiori centri di resistenza: questi pure in nome della tradizione cristiana, con gli argomenti tratti dai Padri e dai dottori della Chiesa, cercando d'interpretare le definizioni del Tridentino in modo conforme alla più antica dottrina, non ammettendo che il grande luminare della Chiesa, il vescovo d'Ippona, resti condannato, sia pure implicitamente, in favore delle concezioni dei moderni teologi.

---

(1) Sull'episodio del generale che inculca l'obbedienza al principe anche a scapito dell'obbedienza al Papa, vedi *Carteggio* di P. ed A. Verri, a cura di F. Novati ed E. Greppi, Milano, 1910, nn. LI, (164) e LXVIII (165), pagg. 94 e 127.

Ma ad essi si aggiungono, al di fuori di ogni scuola teologica, alleati ignoranti di teologia, pensatori che, costruendo con le forze della propria ragione o attraverso la propria osservazione dell'uomo o del suo animo, un loro sistema di rapporti tra Dio ed uomo, vengono a concludere per l'annientamento dell'uomo, per la inanità delle sue forze, per la radicale impossibilità sua di fare il bene se non assistito e sorretto ad ogni passo dalla grazia divina; e vengono così a dare a questa il primo posto confinando nell'ultimo piano la volontà dell'uomo.

Si uniscono figure di mistici. La religiosità dei mistici sente il bisogno di quella fusione in Dio cui non può essere che di ostacolo una concettuale contrapposizione di uomo e di Dio come di due soggetti ciascuno con proprie capacità e con proprie forze; ad essa non sorride altra visione che quella dell'impotenza dell'uomo, della sua totale remissione a Dio come a fonte di ogni tendenza e di ogni potere, altra idea all'infuori di quella della inscrutabilità del suo volere, del mistero della sua bontà e della sua giustizia che debbono essere credute tali per atto di fede, non già perchè tali appaiano attraverso una loro disamina fatta con criteri umani. V'è dunque l'apporto di questo stato d'animo dei mistici, che potrà poi palesarsi nei modi più diversi: che potrà prendere le forme aberranti del quietismo di Molinos, rinuncia della volontà anche a dirigere la vita pratica, rinuncia a compiere le opere buone; che potrà prorompere nell'amore fervido e figliale, intessuto di tenerezza, per il Mediatore, accompagnato da un senso della indegnità umana così profondo da non osare rivolgersi al Dio Padre, da vietarsi persino la recitazione del *Pater Noster*, ch'è la caratteristica della religiosità di Pascal [1].

Più scarse le resistenze relative alla parte estrinseca della religiosità.

Non mancano le deplorazioni per quella che sembra preponderanza data al culto della Vergine e dei Santi su quello del

---

(1) Cfr. Henri Bremond, *Pascal et le « Mystère de Jésus »*, *La Revue de France*, 1923, pagg. 673-683.

Dio Padre e del Mediatore, prevalenza accordata alle forme esteriori del culto su quanto è culto interiore, manifestazione religiosa che si compie nell'intimo della coscienza. Si odono lagnanze per il posto preminente che hanno le devozioni tutte formali, le preghiere liturgiche, di fronte alla conoscenza del Vangelo, ad una cultura religiosa capace di diffondere i principî della rivelazione ed i rudimenti della storia sacra, purificata dalla sovrapposizione d'innumeri leggende.

Non mancano quanti si allarmano di quella che sembra loro degenerazione del cristianesimo, abbassamento del suo altissimo valore, apertura di brecce attraverso cui potrà più facilmente penetrare l'azione dissolvente degli attacchi degli eretici e degl'infedeli. Non mancano quanti, soprattutto sul terreno storico, si sforzano di compiere opera di purificazione, di falciare la gramigna delle leggende che giungono a frammischiarsi alla purezza del racconto evangelico, di cancellare dall'agiologia i santi che vissero solo nella credenza del popolo, di vincere gli attaccamenti idolatri di singoli borghi e città per il proprio patrono o la propria immagine, di combattere la esaltazione di certi santi che negli apologeti e nei fanatici son posti così in alto da sembrare simili a Dio.

Ma si tratta per lo più di uomini di studio, che ben scarsi contatti hanno col popolo: sono azioni singole, slegate, sempre poco fortunate, che finiscono per eccitare vieppiù i fanatismi che si proporrebbero di spegnere. La manifestazione più saliente e più nota di questo atteggiamento sarà la opposizione al culto del S. Cuore, la devozione nata dalle rivelazioni di Maria Margherita Alacocque, e patrocinata così caldamente dai gesuiti.

Non si rannoda invece ad esso l'opposizione alla proclamazione del dogma della Immacolata Concezione, opposizione cui partecipano devotissimi della Vergine, che ha il suo centro nell'Ordine domenicano, il creatore e patrono della devozione del Rosario: questa opposizione non è invece se non un lato della resistenza contro ogni tentativo di attenuare l'importanza del peccato originale, contro ogni tentativo, sia pure larvato, di ammettere la possibilità di nuove rivelazioni e di nuovi dogmi. Non il timore d'innalzare troppo in alto la Vergine inspira gli

oppositori di quel dogma, bensì il timore di aprire la porta a dubbi e ad eccezioni, di attenuare ciò che ha di terribile l'idea della eredità di Adamo, con l'ammettere che una creatura umana possa essere nata sottraendosi a siffatta eredità.

Temono anche gli oppositori al dogma della Immacolata Concezione, che l'evoluzionismo dogmatico dilagherebbe, che rimarrebbero scosse le basi salde su cui deve riposare tutta la dottrina cattolica, ove venisse ammesso come dogma, come verità da credersi con necessità di fede, da non potersi respingere senza compromettere irrimediabilmente la propria salvezza, ciò ch'era stato del tutto ignorato da numerose generazioni di cristiani.

Questa contrapposizione di fedi vista da lontano appare con una nettezza che permette di schematizzarne le grandi linee. Ma naturalmente si frantumava nella realtà contemporanea in una serie infinita di concezioni personali, di atteggiamenti individuali suscettibili di tutte le contraddizioni che può comportare la passione religiosa, quella che nel suo estrinsecarsi obbedisce meno alle leggi della logica comune.

V'era però sufficiente comunanza di vedute da ciascuno dei due lati, anche da quello che non era raccolto sotto le bandiere di un grande Ordine religioso, perchè non dovesse presto o tardi sorgere il fatto nuovo che avrebbe resa palese la divisione già operatasi della cattolicità in due grandi campi.

Due dibattiti sorti sul terreno della teologia dogmatica poterono restare confinati su quel medesimo terreno, non appassionare, malgrado tutta la diversa concezione cattolica che si nascondeva sotto le differenti formule, se non le persone di Chiesa, le facoltà teologiche; il terzo dibattito, nato sul medesimo terreno, per circostanze contingenti sconfinò, fece sì che si accostassero e si stringessero tra loro avversari della nuova teologia che voleva rialzare l'uomo attenuando le conseguenze del peccato originale, dando minor luogo all'azione benefica della grazia, avversari della morale benignista, avversari della religiosità puramente esteriore, avversari dell'evoluzionismo religioso, presupposto indispensabile di tutte queste dottrine.

Se tali circostanze fossero allora mancate, altre se ne sarebbero certo presto prodotte: attraverso alcuni decenni di discussioni e di polemiche, era apparso ormai abbastanza chiaro a tutti quel che v'era di comune tra dottrine teologiche, morali, direttive rituali predilette dagli uni e dagli altri, a quale diversa concezione religiosa esse facevano capo.

Il Concilio di Trento era terminato da men di quattro anni allorchè la bolla *Ex omnibus afflictionibus* (1) condannava settantanove proposizioni estratte dall'opera di un appassionato studioso di sant'Agostino, dottore di Lovanio, che quale teologo del re di Spagna aveva partecipato all'ultima fase del Concilio. Deciso a non uscire dalla Chiesa, Baio inviava un'apologia *pro se* a Pio V: ma il Papa confermava la condanna ed il dottore di Lovanio si sottometteva ed abiurava.

La sottomissione era puramente esteriore; ma poichè Gregorio XIII confermava ancora la condanna, e Sisto V, malgrado la fama di non esser favorevole ai gesuiti, non la ritirava, Baio si spegneva senz'avere innalzata la bandiera della ribellione: modello, non primo non ultimo, di uno dei tipi di obbedienza chiesastica: omaggio alla disciplina, riconoscimento della maestà della Chiesa, della necessità di non diroccare pietra alcuna di quell'imponente edificio, piuttosto che riconoscimento della qualità di depositaria di ogni vero spettante alla suprema autorità della Chiesa.

Baio muoveva sul terreno della interpretazione agostiniana: il punto che attirava la sua attenzione era quello degli effetti del peccato originale, della caduta dell'uomo. Questa caduta ha causato soltanto la perdita dei doni fatti da Dio al primo uomo, e che costituivano aggiunte, abbellimenti alla natura umana, o ha rappresentato una vera deturpazione, una trasformazione sostanziale in peggio della natura dell'uomo? Baio è di questo secondo avviso. Nello stato di natura l'uomo era

---

(1) Alla bolla non fu allora data pubblicità; essa venne divulgata soltanto con la *Provisionis nostrae* del 29 gennaio 1579 di Gregorio XIII che la riporta integralmente (*Bullarum privilegiorum ac diplomatum... amplissima collectio* del Cocquelines, t. IV, pars III, Romae, 1746, pag. 426 seg.).

immortale, era giusto: l'uomo qual'è oggi è un essere privo delle proprietà sue naturali, un essere da paragonarsi al cieco al sordo al mutilato, ch'essi pure soffrono della privazione di beni naturali.

Nello stato di natura corrotta all'uomo non si danno come possibili che due amori: o la *vitiosa cupiditas* con cui si ama il mondo (la *cupiditas* è cattiva in sè e fu ignota all'uomo prima del peccato originale), o la *laudabilis caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur*: esclusi amori indifferenti: non zone grige, dunque, tra l'amore-peccato e l'amore che porta l'uomo verso Dio. Ma quest'ultimo non può essere effetto che della grazia: il libero arbitrio non vale ad evitare alcun peccato, senza il sussidio della grazia non serve anzi che a peccare. È contraria alla Scrittura, è un portato della presunzione umana, l'opinione secondo cui accanto all'amore verso Dio effetto di una grazia soprannaturale, un altro se ne darebbe, l'*amor naturalis, quo Deus amatur, ut auctor naturae*, e che trarrebbe le sue radici *ex naturae viribus* (1).

Con Baio c'imbattiamo nella espressione ben chiara del pensiero dei teologi attaccati all'antica interpretazione di sant'Agostino, ad un agostinianismo non smussato non addolcito e neppure interpretato talora secondo una interpretazione benevola. È la voce di un sentimento cristiano che ha ancora il senso profondo dell'abiezione umana, in certi momenti quasi l'oblio del riscatto e l'orrore dell'uomo; la voce di uno stato d'animo e di una religiosità, comune a pochi, ma che non può essere ferita sol che si colpisca un suo involucro teologico, una sua forma effimera. Malgrado la sottomissione di Baio, malgrado la mancanza di seguaci e discepoli di lui, dopo pochi decenni essa doveva riapparire in una forma appena diversa.

Gli ultimi anni del secolo XVI scorgevano il tentativo più organico di fissare la nuova teologia rispondente al più elevato senso dell'uomo, in gran parte relitto dell'umanesimo,

---

(1) Möller e Seeberg, voce *Baius* in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* dell'Hauck, II, Leipzig, 1897, pag. 363 seg.; Le Bachelet, voce *Baius* in *Dictionnaire de théologie catholique*, II, Paris, 1905, coll. 38-111.

all'affievolirsi di quel senso dell'abiezione umana, ultima eredità dei secoli di più ardente fede, che ancora così vivo parlava in Baio e stava per parlare in Giansenio.

Nel 1588 era stampata a Lisbona l'opera del gesuita spagnolo Luigi Molina, allievo di Coimbra, intitolata *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*: opera che segna una delle date più memorande nella storia interna della Chiesa. Note ne sono le vicende esteriori: come i francescani avevano provocato la condanna di Baio, così i domenicani cercarono ottenere quella di Molina. Le circostanze parevano favorevoli: in seno alla stessa Compagnia, l'opera era apparsa audace, i sentimenti erano stati discordi; non erano mancati gesuiti famosi per dottrina che insorgessero contro il loro confratello.

Dopo varie esitazioni, dopo il divieto in Spagna di ogni controversia su questo argomento, nel gennaio 1598 il Papa deputava all'esame delle sessanta proposizioni denunciate alla Inquisizione una congregazione, che passò sotto il nome di *Congregatio de auxiliis gratiae*, e che tenne infinite sedute, sì che il suo lavoro durò con sospensioni ed intervalli fino all'agosto 1607.

Quale fu l'opera della Congregazione?

Qui variano le opinioni. Secondo gli avversari dei gesuiti, i suoi lavori concludevano per la condanna dell'opera di Molina, la bolla pontificia era già pronta — il testo ne è stato pur pubblicato — ma il Papa non volle colpire la dottrina che nel frattempo aveva raccolto il favore della Compagnia, non volle prendere una decisione che sarebbe dappertutto apparsa come una vittoria dei nemici dei gesuiti, non volle contraccambiare così male i preziosi servizi che la Compagnia aveva resi nella lotta dell'Interdetto di Venezia. Secondo gli storici favorevoli alla Compagnia, non fu invece possibile in seno alla Congregazione addivenire ad un accordo, ed il Pontefice non credette di condannare una dottrina che raccoglieva autorevoli suffragi, e di cui non erasi potuto dimostrare il contrasto con la Scrittura e la tradizione; pure invenzioni sarebbero gli schemi di bolla di condanna che sono stati divulgati.

Certo è che nel 1611 la S. Sede vietava ulteriori discussioni sulla materia degli *auxilia gratiae*, riservandosi una decisione che dopo oltre tre secoli non è ancor venuta.

Qual'era la dottrina di Molina? Egli pure si propone il quesito: come sia conciliabile la prescienza, attributo che non si può negare a Dio, con il libero arbitrio; come possa dirsi libero in verità, non soltanto illusoriamente, l'operare dell'uomo, se Dio già dagli abissi della eternità conosce come l'uomo si comporterà in ogni contingenza della sua vita.

Molina, seguendo i tomisti nel distinguere una grazia sufficiente la quale fa sì che l'uomo possa veramente e pienamente agire, ed una grazia efficace da cui deriva infallibilmente l'azione accetta al Signore, si pone la domanda: perchè in certi casi la grazia divina è infallibile?

I tomisti rispondevano trincerandosi nel mistero della divinità e dei suoi attributi. Rispondevano cioè: è infallibile per l'efficacia invitta della divina Onnipotenza. Secondo la dottrina della predeterminazione fisica prima di ogni previsione sarebbe stato definito da Dio *ab aeterno* quali atti liberi sarebbero stati compiuti ad un determinato momento, e tali atti al momento fissato verrebbero predeterminati fisicamente dalla divina Onnipotenza.

Molina risponde: perchè Dio ha la prescienza degli atti liberi che si compiranno in futuro in una data condizione (scienza media), e quindi accorda quella grazia a coloro che sa che agirebbero liberamente conforme al suo volere, là dove la nega a coloro che avrebbero una volontà prava. Dio non sceglie prima i predestinati alla grazia ed i predestinati alla riprovazione, per poi investigare con la sua *scientia media*, attraverso cui può conoscere cosa ciascuno opererà in un dato momento, le condizioni in cui i primi si salveranno, i secondi periranno; bensì precede la investigazione divina, segue la *praedestinatio*. Dio dispone della sorte degli uomini, tenendo conto della sua previsione. Così in ultima analisi Dio non fa che conformarsi al libero volere dell'uomo, da Lui previsto.

La libertà è da Molina definita negativamente, in contrapposto alla necessità. Mentre colui che opera secondo natura

positis omnibus requisitis ad agendum necessario agit, et ita agit unum, ut non possit contrarium efficere, colui che agisce liberamente può, *positis omnibus requisitis ad agendum*, agire o non agire, o compiere un'azione così che possa anche effettuare l'azione opposta.

In ordine alla libertà si possono distinguere quattro stati della natura umana: lo stato della natura senza peccato e senza grazia, che in fatto non si diede mai; lo stato d'innocenza, in cui l'uomo fu creato; lo stato posteriore al peccato originale; quello posteriore alla venuta di Cristo. L'uomo decaduto per il peccato originale può compiere opera onesta senza grazia soprannaturale: ma quest'opera sarà buona in relazione al fine naturale dell'uomo, non già al suo fine soprannaturale, per cui è indispensabile l'aiuto della grazia. La libertà dell'uomo è completa: egli è libero tanto nelle grazie naturali quanto in quelle soprannaturali, giacchè pure in presenza della *gratia superveniens* si dà per lui la possibilità di cooperare o no all'aiuto divino o anche di fare un atto contrario [1].

Questa nei tratti essenziali la dottrina che così bene rispondeva al diffuso desiderio di diradare per quanto possibile quel che v'è di misterioso nelle possibilità umane, nelle radici profonde dell'azione: al diffuso desiderio di porre d'accordo la fede religiosa con il convincimento dell'uomo di essere pienamente libero, responsabile delle proprie colpe e meritevole di premio per le sue opere buone [2].

---

(1) G. Schneemann, *Controversiarum de divinae gratiae liberisque arbitrii concordia initia et progressus*, Friburgi Brisgoviae, 1881; Pelt (Zockler), *Molina und der Molinismus*, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XIII, Band, pag. 256 seg.; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883-85, I, pagg. 444-446; II, pagg. 457, 464, 482, 682.

Una esposizione filogiansenista degl'inizi del secolo XVIII è quella di Giacinto Serry, *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae*, sub ascititio nomine Augustini Le Blanc Lovanii primum publicata, Antverpiae, 1709: risposta polemica ad una storia del gesuita Livino de Meyer (cfr. Reusch cit., II, 1.ste Abt., pagina 308 seg.).

(2) Per le estreme degenerazioni del molinismo, condannate dalla Chiesa, si ricordi l'opera che costituì uno dei grandi scandali del secolo XVIII e che tanto nocque alla Compagnia, colpevole di non averla abbastanza nettamente e decisamente rin-

Tale dottrina non ottenne mai un riconoscimento ufficiale dalla suprema autorità della Chiesa: fedele alla tradizione, conscia del pericolo che presentano i decisi mutamenti di rotta in materia dogmatica, in quanto è alle basi profonde della Fede, quell'autorità con ripetute dichiarazioni conservò sempre alla dottrina tomista il rango di dottrina ufficiale della Chiesa.

Ma nell'insegnamento che si opera fuori delle accademie e dei seminari, nell'ammaestramento del popolo, nella formazione dei pastori e dei confessori, là dove non si tratta di sviscerare questi principî ma piuttosto di presupporli, in tutta la prassi chiesastica, la dottrina di Molina è la dottrina trionfatrice, quella che domina ai nostri giorni.

Il temporale che aveva rumoreggiato a proposito delle tesi di Baio e della *Concordia* di Molina doveva scoppiare a proposito dell'*Augustinus* di Giansenio.

Uno degli ultimi giansenisti francesi scriveva pochi anni or sono che se Paolo V non avesse relegato negli archivi del Vaticano la bolla *Gregis dominici* (la contestata bolla che avrebbe contenuto la condanna di quarantadue proposizioni estratte da Molina), mai Giansenio avrebbe pensato a scrivere la sua opera, mai sarebbe sorto il movimento giansenista [1].

In realtà le due concezioni erano in troppo aperta antitesi e rispondevano entrambe a due stati d'animo troppo caratteristici, l'uno diffusissimo, l'altro meno diffuso ma tanto più profondamente sentito quanto più scarso era il numero di coloro che lo dividevano, perchè fosse possibile evitare l'urto.

Il papato poteva schierarsi da un lato anzichè dall'altro, ed imporre una moderazione dottrinale, un contemperamento con le esigenze pratiche o con le tradizioni della Chiesa secondo che l'uno o l'altro contemperamento apparisse necessario, a quello dei due partiti cui portasse l'appoggio della sua autorità. Ma non era in suo potere di scongiurare la lotta.

---

negata, l'*Histoire du peuple de Dieu* del p. Isacco Giuseppe Berruyer (Paris, 1728), particolarmente nel t. I, Préface, pagg. IV-XX, pagg. 25-53, 68, 85. Nessuna differenza v'è per il Berruyer tra l'economia della Grazia prima e dopo la venuta del Redentore.

(1) Gazier, *Histoire générale*, I, pag. 38 e seg.

L'*Augustinus* fu dunque l'episodio che diede origine ad una lotta protrattasi per quasi due secoli, chiusasi solo allorchè una delle due parti fu interamente vincitrice.

Il 6 maggio 1638 si spegneva, a cinquantatre anni, il vescovo d'Ypres Cornelio Jansen, dottore di Lovanio e già esponente dell'avversione antigesuitica ed antimolinista di quella università, autore del diffusissimo ed elogiatissimo discorso sulla riforma dell'uomo interiore [1]. Egli lasciava a due suoi fedeli il manoscritto di una voluminosa opera, l'*Augustinus*, con l'incarico di curarne la pubblicazione, che seguiva in effetto nel 1640.

L'*Augustinus* consta di tre tomi: nel primo sono esposte, ricavate attraverso l'opera polemica di sant'Agostino, e vengono confutate le dottrine di Pelagio intorno la natura dell'uomo, prima e dopo il peccato originale, circa le *vires naturales bene vivendi*; ed è poi tratteggiata la evoluzione del pelagianismo e del semipelagianismo; nel secondo e nel terzo, Giansenio si propone di esporre la dottrina agostiniana sui medesimi argomenti: più precisamente, nell'uno la dottrina sullo *status naturae innocentis* e sullo *status naturae lapsae* dell'uomo, nell'altro quella *de auxilio gratiae medicinalis Christi Salvatoris, et de praedestinatione hominum et Angelorum.*

Ora il pelagianismo era la dottrina del libero arbitrio, quella che scorgeva nell'uomo il solo arbitro dei suoi destini. Per Pelagio, l'uomo nasce non predestinato al bene nè al male, ma *veluti tabula rasa*. Milita a suo favore la circostanza che Dio vuole tutti gli uomini si salvino e vengano a conoscere la verità. L'uomo

---

(1) J. Carreyre, voce *Jansénisme* del *Dictionnaire de théologie catholique* di Vacant-Mangenot-Amann, VIII, fasc. LX-LXI, Paris, 1924, coll. 318-529: su Giansenio avrebbe esercitato influenza predominante Saint-Cyran; minore, Giacomo Janson. La sua ortodossia in vita sarebbe stata dubbia, a giudicare dall'entusiasmo con cui accolse il *De republica ecclesiastica* di M. A. De Dominis, l'interesse con cui seguiva la sinodo protestante di Dordrecht (1618-19), e l'approvazione che dava a molte sue massime.

Ma per chi conosca bene il mondo ecclesiastico degl'inizi del seicento, e l'ancora attenuata divisione tra le chiese cristiane a quest'epoca, tali indizi non hanno un valore decisivo. E lo stesso Carreyre crede che Giansenio sia stato sincero nel sottoporre a Roma la sorte del suo libro, e che se fosse vissuto non avrebbe mancato di sottomettersi.

si salverà sol che operi il bene ed abbia la fede: ma egli può operare il bene senza che gli occorra alcun aiuto, e quanto alla fede essa è un prodotto della volontà, non della grazia.

Per Giansenio non v'è dottrina più falsa di questa: discutere se la natura umana, *contenebrata atque vitiata*, possa agire bene senza l'aiuto della grazia medicinale, è come discutere — egli dice — *utrum coecus oculis, fractisque tibiis, sine medicinis possit cernere aut ambulare* (1).

Giansenio mostra, ritenendo sempre d'interpretare sant'Agostino, tutta l'estensione della decadenza provocata dal peccato originale. Tra le pene di questo peccato v'è l'ignoranza: ma appunto per la sua natura di pena essa *non caret peccato*. Più esattamente: mentre l'ignoranza invincibile di quanto è rivelazione non è in alcun modo imputabile, lo è invece l'ignoranza invincibile *iuris naturalis*, cioè l'oscuramento della ragion naturale dovuto allo stato di peccato. L'uomo cioè non pecca se per ignoranza invincibile non osserva le leggi rivelate; ma pecca, se, sia pure per una siffatta circostanza, non osserva le leggi di diritto naturale (2).

Dopo la caduta, l'uomo non ebbe più la possibilità di compiere opere buone, così buone spiritualmente, che buone moralmente: posto che per entrambe occorre l'aiuto della grazia; solo dopo la venuta di Cristo egli riacquistò quella possibilità (3).

La necessità della grazia non toglie la libertà dell'arbitrio — più e più volte riaffermata da Giansenio — la grazia non agisce da sola: opera con lei anche la volontà, che *ex nolente et repugnante fit volens* (4).

Gli uomini dopo il peccato originale caddero in stato di *damnatio*: dopo la venuta del Cristo si è data la possibilità di salvezza. Ma non può ammettersi alcuna volontà generale per la quale Dio voglia la salvezza di tutti gli uomini, inducendosi

---

(1) *Augustinus*, Lovanii, 1640, t. III. « *De Gratia Christi Salvatoris* » lib. II, cap. III, col. 93 et seq.

(2) Id., t. II, « *De statu naturae lapsae* », liber II, cap. II e V, col. 287 et seq., 305 et seq.

(3) Id., t. II, « *De statu naturae lapsae* », liber III, cap. XIV, col. 493 et seq.

(4) Id., t. III, « *De Gratia Christi Salvatoris* », liber VIII, cap. V, col. 833.

a fornire loro mezzi di aiuto sufficienti: Dio salva coloro che vuol salvare: la predestinazione, sia essa *ad gratiam* che *ad gloriam*, è affatto gratuita e precede ogni atteggiamento dell'agire e del volere. Dio non volle tutti salvi dalla condanna in cui erano incorsi, ma alcuni soltanto *et peculiariter selectos*, ed a questi soltanto allestì *beneficia liberationis*: chi non si trova nel novero dei prescelti è stato escluso, *et negative reprobatus* (1).

Le ultime pagine dell'opera sono dedicate all'esame e confutazione degli errori dei moderni, Molina, Vasquez, Lessius (2).

Come si è detto, l'esistenza del libero arbitrio è riaffermata più volte, con una frequenza che mostra l'inquietudine dell'autore su questo punto capitale: su questo punto in cui, a parte le recenti non equivoche dichiarazioni del Tridentino, non era possibile esprimersi in senso contrario a quello della tradizione della Chiesa, della dottrina che questa ha sempre ritenuto vitale per la condotta degli uomini, senza porsi fuori del suo stesso seno.

Ora la nota essenziale del sistema gianseniano è di scorgere l'uomo oggetto di una duplice *delectatio*, dello spirito e della carne: le due *delectationes* sono sempre tra loro in contrasto: contrasto che non può essere eliminato se non dalla vittoria dell'una sull'altra. Alla *delectatio victrix* la volontà deve obbedire per necessità invincibile: tuttavia questa volontà può essere ancora detta libera, e tale la dice Giansenio, per ciò ch'essa non è coatta, ma vuole, e *trahitur voluptate* (una distinzione che ricorda quella dei giuristi tra violenza che toglie la volontà e violenza che la forza a dirigersi sotto la minaccia di mali là dove

---

(1) *Augustinus*, Lovanii, 1640, t. III, « *De Gratia Christi Salvatoris* », liber X, cap. II, col. 1013 et seq.

Dio può, senza cessare di essere giusto, creare un'anima destinata alla dannazione, per ciò che questo è l'effetto del peccato originale. Nella economia della creazione Dio doveva creare delle anime per unirle ad un corpo senza macchia: l'uomo col suo peccato ha macchiato il corpo uscito innocente dalle mani di Dio. Dio, giustamente, continua a creare anime innocenti e ad immetterle nei corpi; se le anime restano contaminate da tale unione, ciò è colpa solo dell'uomo. Dio non poteva per il fatto dell'uomo mutare il proprio ordinamento e le proprie leggi (J. CARREYRE, voce *Jansénisme* cit., loc. cit., col. 350).

(2) *Augustinus*, t. III, « *Erroris Massiliensium et opinionis quorundam recentiorum* παράλληλον *et statera* », col. 1074 et seq.

Per un diligentissimo riassunto dell'opera vedi CARREYRE cit.

non si sarebbe altrimenti diretta). Ne consegue la impossibilità per i giusti di osservare i precetti divini se manchi in loro la vittoria della *delectatio* dello spirito su quella della carne. Ma tale vittoria non può essere frutto della volontà, divenuta inferma, e neppure della legge: volontà e legge possono far compiere l'apparenza del bene, ma questo bene apparente sarà viziato dai motivi di timore d'interesse di vanità di orgoglio che lo inspirano. Del vero bene può essere compiuto solo se l'uomo sia sotto l'azione di quella grazia efficace che fortifica e trae a vittoria l'una delle due *delectationes*.

Non interessa per la storia della idea ricercare le cause contingenti, aneddotiche, che fecero sì l'opera di Giansenio venisse presa particolarmente di mira: vendetta del Richelieu contro il devoto della Corte di Spagna che con l'opera *Mars Gallicus* aveva non lievemente offeso la Corona di Francia, fu detto.

Certo è che il 6 marzo 1642 (1641 stile romano) Urbano VIII emanava la costituzione *In eminenti*: ivi ricordava e riportava integralmente la *Ex omnibus afflictionibus* di Pio V ed i provvedimenti di Paolo V intesi a vietare la stampa di opere sulla materia *de auxiliis*; e condannava quindi, come contrastanti a tale divieto, l'*Augustinus* e le tesi a questo opposte dai gesuiti di Anversa, nonchè alcuni altri scritti di attacco o di difesa dell'*Augustinus*. Inoltre il Papa dichiarava di aver ritrovato in questo molte proposizioni già condannate dai suoi predecessori, che però non indicava; e condannava ancora la *Brevis anatomia hominis* di Fromond, ed alcuni altri scritti per Giansenio.

Non era ancora che una mezza vittoria.

Soltanto il 31 maggio 1653 la corrente gesuitica poteva registrare intero il terzo successo, che veniva a coronare la condanna di Baio e l'abbandono dell'azione contro Molina: Innocenzo X con la *Cum occasione* condannava cinque proposizioni che si asserivano tratte dall'*Augustinus*:

1) *Aliqua Dei praecepta hominibus justis, volentibus et conantibus, secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant;*

2) *Interiori Gratiae in statu Naturae lapsae nunquam resistitur;*

3) *Ad merendum, et demerendum in statu Naturae lapsae non requiritur in Homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione;*

4) *Semipelagiani admittebant praevenientis Gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium Fidei, et in hoc erant Haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere, vel obtemperare;*

5) *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse:* quest'ultima era dichiarata eretica se presa nel senso che Cristo fosse morto solo per la salute dei predestinati [1].

Sorgono a questo punto quelle circostanze esteriori per cui la storia della eresia giansenista diversifica da quella di ogni altra eresia.

Una eresia si presenta di solito come un corpo di dottrine condannate dalla Chiesa, tenacemente difese da un nucleo di seguaci. Essi potranno negare al Papa la qualità di rappresentante della Chiesa e di giudice della Fede, potranno negare alla stessa Chiesa il potere di condannare, ritenendo ogni uomo in diritto di valutare la Scrittura e d' interpretarla secondo il lume della sua ragione, potranno fondare su altri argomenti infiniti la loro resistenza: ma comunque non negano l'attaccamento alle dottrine condannate.

Nulla di ciò nel giansenismo.

Le cinque proposizioni condannate non si trovano nell'*Augustinus* di Giansenio, — dicono i giansenisti — nè Giansenio nè alcuno mai ha professato i convincimenti racchiusi nelle cinque proposizioni.

Esse sono il frutto di un tranello gesuitico — soggiunge qual-

---

(1) *Magnum bullarium romanum* del COCQUELINES, t. VI, pars II, n. 669, pag. 270 et seq. ; id., t. VI, pars III, n. 167, pag. 248 et seq.; la condanna dell'*Augustinus* così nella prima come nelle successive edizioni, trovasi nella *Ad sanctam* del 16 ottobre 1656, in cui Alessandro VII conferma la *Cum occasione*, dopo aver fatto sottoporre a nuovo esame le cinque proposizioni, che dichiara essere state intese dallo stesso Giansenio nel senso condannato (*Magnum bullarium*, t. VI, pars IV, n. 136, pag. 150 et seq.).

cuno che vuole meglio specificare: — i gesuiti fecero stampare un foglio che le conteneva, e lo sostituirono ad un altro foglio dell'*Augustinus*: il Papa potè così dire di aver visto con i suoi occhi le cinque proposizioni riunite in una sola pagina.

Rispondono i difensori della condanna: le cinque proposizioni non sono *ad litteram*, parola per parola, nell'*Augustinus*, ma ne sono state tratte con piena fedeltà, usando i medesimi termini usati da Giansenio, a sintetizzare il pensiero del vescovo d'Ypres. Così questi come i suoi seguaci hanno professato la dottrina in esse racchiusa; ma, ad eludere la condanna, ad ottenere l'intento di non sottomettersi e di restare tuttavia nella Chiesa, i postumi discepoli di Giansenio hanno introdotto una serie di distinzioni sottili ed evanescenti per dimostrare che uno è il significato delle proposizioni condannate dalla S. Sede, altra la dottrina insegnata dal loro maestro e da essi seguita.

Senza erigerci a giudici, sta in fatto che giansenisti e loro simpatizzanti hanno sempre avuto buon gioco nel dire che il giansenismo non fu eresia ma un fantasma di eresia, e che mai si trovò un solo uomo che seguisse le dottrine dichiarate ereticali.

Non è nostra intenzione di tracciare qui, neppure sommariamente, la storia esteriore del giansenismo. Fu più d'una volta constatato con stupore che un libro così arduo, astruso, pesante, incapace non pur d'interessare ma di essere compreso da chi fosse ignorante di teologia, potesse dare luogo ad una delle più appassionate controversie che abbiano diviso l'Europa.

Era in quel tempo in Francia un mirabile rigoglio intellettuale, scoccava una di quelle ore che sembrano avere per scopo di mostrare tutta l'altezza cui può elevarsi l'intelletto umano, e che la Provvidenza equamente distribuisce tra i vari popoli, nel corso dei secoli, a togliere a ciascun d'essi ogni diritto di affermare un suo primato. Ognuna di quelle ore ha un proprio carattere, una propria meta, mira ad una determinata conquista: il seicento francese parte alla conquista interiore dell'uomo.

Già sulla fine del secolo precedente è cominciata quella smania d'indagine; già l'osceno Brantôme era mosso con un umorismo un po' cupo, oserei dire, alla scoperta di tutto ciò che si annida

nello spirito umano e vien posto in libertà all'approssimarsi del demone della lussuria, era andato ad indagare quali brutture siano coperte dalle parole di onore e di pudore, quali sconfitte tocchi lo spirito allorchè viene in lotta aperta con la carne.

Ma nel seicento tutti i lati dell'uomo sono ricercati, sezionati, messi a nudo. Si procede con la passione di scoperta e la impassibilità verso l'oggetto, considerato alla stregua di *cosa*, propria all'anatomico che nel corpo dell'uomo cerca fibrille e diramazioni vascolari nuove. Tutta la letteratura francese del seicento è contrassegnata da questa passione della scoperta interiore dell'uomo; e la letteratura in questo tempo è meno che mai retaggio dei letterati, appannaggio di un ristretto ceto con caratteristiche professionali. Scrivono gentiluomini della Corte e dame, prelati e uomini d'arme, intendenti e consiglieri dei Parlamenti: la passione letteraria imperversa in tutti i ceti elevati, dovunque si rinviene chi parte per suo conto alla scoperta di una nuova terra nella sconfinata immensità dell'uomo.

Francesco di Sales traccia in modo insuperato ed insuperabile il quadro dell'uomo alle prese con la grazia divina, il lento compenetrarsi di quella grazia con l'animo umano; La Bruyère preferisce la sintesi, una sintesi che rivela sotto di sè tutto il lavoro più paziente e più minuto di analisi; e delinea un certo numero di caratteri che non hanno patria nè tempo, perchè propri di ogni secolo e di ogni Paese; Madame de Sevigné mette in evidenza, con la più amabile naturalezza, tutta la nascosta impalcatura degli uomini e delle donne della sua società. Corneille e Racine nella loro opera tragica danno il posto d'onore al movente di fronte all'azione, alla genesi di fronte al fatto, all'uomo interiore di fronte alle gesta dell'eroe. La Rochefoucauld, Nicole, Madame de Sablé tracciano la più accurata e più fine fisiologia dell'azione, la più spietata ricerca del rapporto di causalità, scrivono i capilavori non più raggiunti della indagine dell'uomo interiore.

Ora non v'è nulla di così propizio come questa indagine, per mettere in luce un problema dell'uomo anche agli occhi di coloro che quel problema non avevano mai sospettato. Da questa indagine l'uomo appare essere sconcertante, contraddittorio,

sfuggevole, ambiguo, contrastante a quell'armonia che la mente umana si compiace di imprimere a tutte le sue concezioni, ch'essa si attenderebbe di vedere nell'uomo. Nulla di ciò. L'uomo, mai interamente buono, mai interamente cattivo, appare in certi istanti prossimo al Cielo, veramente figlio di Dio, in certi altri rivela tutto il fango di cui sarebbe stato impastato, un fango ov'è andata quasi perduta l'azione vivificatrice del soffio di Dio.

Allorchè questa constatazione ha luogo in un ambiente ancora cristiano, sia pure solo superficialmente, ancora nutrito spiritualmente dei dogmi del cristianesimo, essa non può non ravvicinare all'idea del peccato originale, della decadenza dell'uomo, creato da Dio a sua immagine, ma abbassato avvilito dato in preda alla concupiscenza dal peccato di Adamo. Pascal, allorchè si porrà alla ricerca delle prove che indicano essere la religione cristiana la vera, troverà che una delle più convincenti sia questa, ch'essa è la sola religione la quale mostri agli uomini l'esistenza di un Dio di cui essi sono capaci, e quella di una corruzione nella natura che li rende indegni di Dio [1].

Apparentemente il giansenismo divenne movimento eminentemente francese perchè in Francia si trovò un intimo amico di Giansenio e s'improvvisarono discepoli di lui — discepoli uniti al maestro dal puro legame della comunanza di idee, chè non erasi mai data tra loro relazione personale — i quali ne presero le difese e diedero al suo pensiero la forma necessaria perchè potesse venir compreso ed appassionare pur fuori della stretta cerchia dei teologi; perchè in Francia si trovò chi sapesse vedere chiaramente in tutta la sua portata e mostrare agli altri l'antitesi di concezioni, non ristretta davvero ad una sterile formula teologica, non limitata al puro campo intellettualistico, sconfinante ben lungi dal terreno della teologia, che poneva fronte a fronte le due tendenze.

Divenne movimento francese perchè, avendo trovato il più schietto difensore in un teologo che come retaggio familiare impersonava il più fiero spirito antigesuitico, avvenne che i gesuiti reputassero opportuno scegliere l'episodio dell'*Augustinus*

(1) *Pensées sur la religion*, III (*Pensées*, éd. Flammarion), s. a., pag. 83 seg.

come terreno su cui impegnare l'inevitabile battaglia, sì che la Francia divenne il Paese prescelto per lo sferrarsi di un'offensiva che già da tanto tempo rumoreggiava all'orizzonte.

Divenne movimento francese perchè lo spirito di fronda delle classi dirigenti, la resistenza al potere accentratore del re, che costituiva la ragion d'essere del ceto parlamentare, che rappresentava il ristabilimento di un equilibrio nella vita pubblica del Paese, fecero sì che quelle classi e quel ceto si sentissero attratti verso un moto che appariva loro anzitutto come moto antigesuitico, come movimento diretto contro la Compagnia che dominava sovrana sul re, attraverso i confessori e le favorite.

Ancora: lo divenne perchè il soverchiante sentimento di razza francese, che portò non di rado quel popolo a rimaner chiuso ad ogni senso di universalismo cristiano, doveva considerare con favore una lotta contro quello tra gli Ordini religiosi ove il senso di attaccamento dei singoli alla propria patria è più radicalmente distrutto, dove l'internazionalismo cristiano meglio si afferma.

Ma in realtà un'altra ragione più profonda sta a spiegare come il giansenismo divenisse *une affaire française*. In nessun altro dei Paesi cattolici si dava una preparazione spirituale analoga a quella della società francese per assimilare un movimento che ha a suo presupposto la decadenza dell'uomo, la debolezza della natura umana, la contemplazione spietata di tutto quanto v'è in lei di basso e di cattivo, e che da quel presupposto trae la conseguenza della impossibilità per l'uomo di fare alcunchè di bene senza un aiuto dall'Alto, largito secondo regole che l'esperienza non riesce a scorgere, che non si possono assolutamente fare coincidere con l'idea umana di giustizia, che non stanno in alcuna relazione con i meriti ed i demeriti degli uomini.

Alle radici del giansenismo sta quest'accurata anatomia dell'uomo, che trova tutti consenzienti nel pessimismo.

Significativo quel che segue per le *Réflexions* di Larochefoucauld.

È l'uomo visto da un gran signore, uomo di corte, di donne e di guerre, uomo di lotte politiche e di non puri e non leciti

amori, visto attraverso la tristezza della vecchiaia, attraverso il pessimismo di chi è suo malgrado costretto a fare l'anatomia dell'animo altrui là ove tanto preferirebbe godere ancora la gioia dell'azione. È l'opera di uno spirito remoto da Dio, tutto volto alle cure terrene, che dà tutto il loro prezzo agli affetti del mondo, che pensa senza dubbio a se stesso allorchè scrive: *Les vieillards aiment à donners de bons preceptes, pour se consoler de n'être plus en état de donner de mauvais esemples* (1).

Orbene, quest'opera entusiasma i giansenisti. Là ove lettori spassionati trovano ch'essa denota nell'autore una profonda corruzione di cuore, lettori che vivono nell'atmosfera di Port-Royal affermano che non può darsi nulla *de plus fort, de plus véritable, de plus philosophe, ni même de plus chrétien*, in quanto essa è una satira finissima *de la corruption de la nature par le péché originel, de l'amour-propre et de l'orgueil, et de la malvagité de l'esprit humain qui corrompt tout, quand il agit de soi-même, sans l'esprit de Dieu* (2); scrivono, scambiandosi le loro impressioni, che le *Reflexions* costituiscono *la plus belle et la plus utile philosophie qui se fit jamais*, ove si apprende a conoscere noi stessi, ma per umiliarci, per essere staccati dal mondo e volti a Dio.

L'opera appare loro come l'istruzione ad un catecumeno. Là ov'essa finisce, comincerà a predicarsi la parola di Dio. Un giansenista sconosciuto scrive alla marchesa di Sablé: dite all'autore *que, quand il n'y aurait que son écrit au monde avec l'Evangile, je voudrois être chrétien. L'un m'apprendroit à connoître mes misères, et l'autre à implorer mon libérateur; ce sont les deux premiers degrés de la vie spirituelle...* (3).

E l'opera segue il suo cammino, per oltre un secolo veramente trionfale, preceduta da quella prefazione comunemente attribuita al Segrais, di schiettissimo sapore giansenista, con la sua insistenza sul punto che le apparenti virtù non sono se non

---

(1) N. XCIII della edizione dei *Grands écrivains de la France*, 1868; Réflexion n. 117 della edizione di Losanna, 1747

(2) In *Oeuvres* de La Rouchefoucauld, nouv. éd. par M. D. L. Gilbert, Paris, 1868 (*Les grands écrivains de la France*, nouv. éd.), I, pag. 381 e seg.

(3) Id. id., pag. 383 seg.

vizi nascosti se non si diano in cristiani e non abbiano dietro a sè il concorso della grazia. Va spesso per il mondo accompagnata alle *Maximes* della marchesa di Sablé, l'appassionata del giansenismo che volle morire a Port-Royal, talora ai pensieri dell'abate d'Ailly.

Gli è che alle prime generazioni gianseniste francesi sembra di poter annoverare tra i loro quanti convergono nel pessimismo. Esse scorgono un alleato in chiunque concorra a dare all'uomo quella sfiducia nelle sue forze, che a loro avviso è il solo modo veramente efficace di condurre l'uomo a Dio.

È questo il concetto con cui s'iniziano gli *Essais* di Nicole: occorre vincere l'orgoglio dell'uomo, convincendolo della sua debolezza: non per condurlo all'abbattimento ed alla disperazione, ma per portarlo a cercare in Dio il sostegno e la forza che invano cercherebbe in se stesso. Occorre umiliare l'uomo mostrandogli il piccolo posto ch'egli ha in questo mondo, la fragilità e l'incertezza della vita, la debolezza dell'intelletto e della ragione umana.

Ma solo attraverso l'analisi si potrà pervenire a fare accettare all'uomo queste sconfortanti conclusioni, ad abbattere il suo spontaneo orgoglio, a farlo convenire con Nicole che *si l'on fait réflexion sur tous les hommes du monde, on trouvera qu'ils sont presque tous plongés dans une telle stupidité, que si elle n'éteint pas entièrement leur raison, elle leur en laisse si peu l'usage, que c'est une chose étonnante comme une âme peut être réduite à une telle brutalité* (1).

Il fenomeno, a prima vista strano, di una contesa teologica che appassiona fino a dividerlo profondamente in due opposte fazioni un Paese latino, un Paese di quella razza che sempre così scarso amore ha nutrito per le contese e le sottigliezze teologiche tanto care a Bisanzio, ed un Paese latino su cui l'umanesimo ha lasciato orme così profonde, si spiega riflettendo al terreno favorevole che quel movimento trovava, alla passione d'analisi psicologica, estranea affatto nelle sue origini ad una

(1) *Essais de morale*, Paris, 1730, I, pag. 40.

qualsiasi religiosità, ch'esso veniva ad utilizzare e di cui faceva il suo substrato.

Ma meglio ancora si spiega osservando ch'essa non restò contesa puramente teologica se non per una ristrettissima cerchia di studiosi. Il Gazier, nella più volte ricordata *Histoire*, dopo aver constatato come i solitari di Port-Royal des Champs non facessero propaganda, nota: *c'est même une chose très surprenante de voir ces jansénistes laisser absolument de côté l'*Augustinus *et les questions si âprement discutées autour d'eux, de la Grâce efficace par elle-même et de la prédestination gratuite... J'inclinerais à penser que Jansénius ne figurait pas dans la bibliothèque des Messieurs et que saint Augustin n'était pas leur livre de chevet* (1).

Il grande storico cattolico del moto va assai più oltre, e giunge a negare una soverchia preoccupazione per i dogmi giansenisti pur nelle due salienti figure del moto, Arnauld e Quesnel: piuttosto antigesuiti ed antiromani che giansenisti (2).

L'idea del Gazier sarà più o meno esatta per i *Messieurs de Port-Royal*; ma certo per la più gran parte degli aderenti al moto, per le duchesse entusiaste della Mère Angélique, per i membri dei Parlamenti pronti ad affrontare la collera del re pur di non colpire il giansenismo, la questione teologica non fu vissuta se non nelle sue grandi linee e nelle sue espressioni più comprensibili: in quei rapporti tra grazia e volere umano che affiorano visibilmente nei personaggi di Racine e di Rotrou, così come affiorano, in senso molinista invece, nel Poliuto e nell'Edipo di Corneille (3).

Gli storici giansenisti enunciano un'affermazione che ha un fondo di verità allorchè dicono che il giansenismo fu l'eresia fantasma e ripetono con una frase famosa che i giansenisti altro non furono se non dei buoni cristiani che non amavano molto

---

(1) Pag. 75.

(2) Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, IV. *La conquête mystique. — Ecole de Port Royal*, Paris, 1920, pag. 299.

(3) *Polyeucte*, atto I, sc. I, v. 25 seg. (Néarque); *Oedipe*, atto III, sc. V, vv. 1167-1170 (Thesée): Corneille, *Oeuvres*, ed. Marty-Laveaux — *Les grands écrivains de la France* — Paris, 1862-68; III, pag. 488; VI, pag. 184.

i gesuiti [1]. In realtà se la controversia teologica sulla grazia e sul libero arbitrio è il nocciolo e la chiave di volta di tutto il movimento, altri sono i lati più fortemente e soprattutto più diffusamente sentiti, quelli che gli procurano un numero tanto grande di seguaci così fervidi ed appassionati. L'avversione antigesuitica, rinfocolata dalla tradizione gallicana, il rigorismo morale, la coscienza che non si può impunemente lasciar cadere nella vita religiosa la frequenza dei sacramenti al rango di una prassi liturgica, incapace di parlare alle coscienze la voce più potente che ad un animo cristiano sia dato ascoltare: tutto questo agisce assai più che non la dottrina della grazia efficace e del libero arbitrio.

Gli storici giansenisti non possono essere accettati letteralmente. Ma è certo che il grosso contingente del moto fu dato da persone che nè avevano attitudine nè erano portate dalle proprie inclinazioni a disputare sulle varie specie di grazia, a seguire le sottilissime distinzioni che differenziano il giansenismo, condannato, dalla più prossima delle dottrine affini, l'agostinianismo rigido, uscito immune da ogni attacco avversario.

Esso fu costituito invece da uomini che, pur non soffermandosi su quegli apici che la ragione umana mai potrà dominare, pure accettando *a priori* le definizioni della Chiesa su tali punti, pensavano che l'uomo è già abbastanza portato dalla sua natura all'orgoglio ed alla fiducia nelle proprie forze perchè non sia il caso di mettere la sordina a quelle parti dell'antico insegnamento della Chiesa che gli ricordano come Dio possa sempre ritirargli il suo aiuto, e perderlo inesorabilmente; da uomini che si ribellavano al lassismo morale, alle dottrine dei casisti, alla volatilizzazione del peccato. Quel grosso contingente fu pur formato da fedeli, che si sentivano offesi nel loro fervore cristiano dall'insegnamento della efficacia della penitenza causata solo dal timore della pena, dall'ammissione ai sacramenti di chi non sente amore verso Dio, dalla nuova prassi di non

---

(1) Così già il nostro Tosini, *Storia e sentimento sopra il giansenismo*, Concordia, 1717, III, pag. 139; ed è l'affermazione costante di tutti gli storici giansenisti, giù giù sino al Gazier.

rifiutare mai l'Eucarestia neppure al peccatore tenace, sol ch'egli dichiari il proprio pentimento, neppure al peccatore per cui non appaia probabilità di conversione. Fu ancora formato da fedeli che si sentivano pur turbati nel proprio conservatorismo, nel proprio tradizionalismo — quel tradizionalismo che là dove non c'è una fede eroica costituisce una delle più forti basi della religiosità —, dall'evoluzionismo, dalla possibilità inattesa ed impensata del rinnegamento di tradizioni auguste, ch'era alla base della religiosità gesuitica.

Non è agevole accettare la tesi di Bremond, che il giansenismo sia frutto del caso [1].

Ma è però innegabile che tra i cattolici ferventi di Francia già prima del giansenismo appaiono quelle che verranno considerate come le sue caratteristiche, il pessimismo agostiniano, il rigorismo morale, l'ascetismo, l'importanza data al fattore della grazia. Bremond può bene ricordare come san Vincenzo de Paoli giudicasse che la santa severità dia incomparabilmente maggiori frutti della troppa indulgenza, e può a ragione asserire che la parte bella del giansenismo, *cette âme de religion et d'austerité*, era già nel cattolicesimo francese prima del suo apparire [2].

Tutti questi fattori, innestati spesso a quel sentimento perenne del cattolicesimo francese per cui Roma è sempre terra straniera, per cui il Papa è sì il vicario di Cristo, ma è anche un italiano, per cui è sospetto tutto quanto non sia eminentemente francese, ne facevano degli antigesuiti ferventi.

Se all'apice, tra i signori di Port-Royal, il giansenismo era una dottrina teologica e morale, qualcosa di positivo, nei più tra i seguaci il lato negativo predominava. Essi erano veramente, come dicono gli storici giansenisti, *des chrétiens qui n'aimaient guère les jésuites*.

---

(1) H. Bremond, *Histoire littéraire* cit., IV, pag. 317: *Oui, et très volontiers, j'attribuerai la naissance du jansénisme à une sorte de génération spontanée. — Le nez de Cléopâtre. Le jansénisme historique est pour moi un véritable monstre. En tant que monstre, il n'a pu devoir sa naissance qu'à de bizarres et imprévisibles rencontres.*

(2) Bremond, op. cit., pagg. 27-31.

Alla diffusione del movimento giovò certo molto avere avuto per sè quattro tra le più alte figure del secolo, la cui statura soverchia di gran lunga quella di Cornelio Jansen: quattro uomini la cui voce destava echi non solo in tutte le provincie di Francia ma ben oltre i confini del reame. Ad uno tra loro il giansenismo è in parte debitore dell'interesse ch'esso desta ancor oggi pure in quanti sono di solito indifferenti per tutte le manifestazioni della vita religiosa, ma che non possono disinteressarsi della dottrina di cui si abbeverò l'anima grande di Biagio Pascal.

Figure davvero affascinanti, queste quattro, e con esse molte altre che fioriscono intorno a Port-Royal, prime le due religiose, la madre Angelica e la madre Agnese!

Ben pochi hanno potuto considerarle con animo non coartato dalla passione, con animo capace di sentire e comprendere tutti i lati e gli aspetti della vita religiosa, e non restare presi dal loro fascino.

Nota è la vicenda di Sainte-Beuve, accostatosi con diffidenza a Port-Royal, e rimasto conquistato.

Ma se non erro, non è del tutto diversa la recente vicenda di Bremond, avvicinatosi al giansenismo francese del seicento con l'animo con cui può accostarvisi un prete cattolico dei nostri giorni, e che dopo avere iniziato la sua opera tentando la più radicale demolizione di Saint-Cyran, dopo le prime centoventi pagine del suo libro ha cominciato a deflettere, non è stato severo se non per Arnauld, si è abbandonato senza timore all'ammirazione per Pascal, morto, sembra, nella ortodossia, ma ha pur avuto parole buone, parole toccanti, per lo stesso Saint-Cyran, per la madre Agnese, una grande santa mancata per colpa delle circostanze esteriori, per Le Nain de Tillemont, per Singlin, per tutta la prima generazione giansenista, che avrebbe potuto far del bene alla Chiesa se non avesse trovato sulla sua strada Arnauld.

Arnauld nella sua ricostruzione ha il carico di tutte le colpe [1]:

---

(1) Eppure anche Arnauld finisce per trovare qualche indulgenza: *Thomiste*

ma gli altri sono puri: essi non hanno realmente creduto alle cinque proposizioni; essi sono stati dei cattolici dalle basi troppo salde per poter restar scosse dal lieve vento di scisma che passò sui loro capi.

Ed il prete cattolico si gloria di rivendicare con la sua opera alla Chiesa una parte di Port-Royal: *Port-Royal est pour nous une zone assez mal délimitée dont une partie est inféodée certainement à la secte janséniste et dont l'autre partie est nôtre. Reprendre notre bien — j'entends le bien de Rome, de l'Eglise, de la Cité de Dieu — c'est ce que nous avons fait jusqu'ici et ce que nous ferons encore* (1).

Jean du Verger de Hauranne, l'abate di S. Cirano, è la figura più discussa.

Nella visione comune, egli è il riformatore cui manca l'ora propizia: tempra tagliata nella stessa stoffa in cui furono tagliati Pier Damiani e san Bernardo, al pari di loro fervido per la riforma ed aborrente dallo scisma, convinto che ancora una volta la Chiesa abbia perduto il senso della vita cristiana e debba ricuperarlo non ad opera della gerarchia, impotente ad un simile compito, bensì per mezzo di un nucleo situato alla periferia della Chiesa. Egli esercita su quanti avvicina quel fascino ch'è il dono connesso alle grandi ricchezze spirituali, che sempre accompagna le fedi portate al più alto grado d'intensità, salite a quel punto in cui veramente la fede muove le montagne. L'abate di S. Cirano non è quegli che attira al moto il maggior numero di proseliti, ma è quegli cui il moto deve i pro-

---

honteux et tout ensemble calviniste honteux, voilà pour le docteur, pour le chercheur de querelle. L'homme est beaucoup plus simple, un brave homme, le fils d'une sainte mère, le frère d'une légion d'heroines, héros lui-même à ses heures, enfin et avant tout, catholique et très sincèrement stupéfait quand on lui reproche d'avoir médité une schisme (BREMOND, op. cit., pag. 448 seg.).

(1) BREMOND, op. cit., pag. 244; pag. 241: *Le Port-Royal qui nous appartient, celui qui reste, malgré ses défaillances, une des gloires du catholicisme français, finit avec la Mère Agnès.*

Una impressione ben diversa in questo punto dalla mia ha riportato dalla lettura dell'opera di Bremond il RUFFINI, *La morale dei giansenisti, Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, vol. LXII, 1927, pag. 465.

seliti più nobili, cui esso è debitore degli attaccamenti più fervidi, che mai verranno meno. È il vero fondatore del giansenismo francese. Rappresenta il tratto di unione tra il pensiero di Jansen ed altri pensieri, schiettamente francesi, che non sarebbero riusciti senza quell'intermediario, tagliato secondo una sagoma così diversa da quella degli uomini del suo tempo, a prendere un intimo contatto con la teologia del dottore di Lovanio, ad elaborarla, a farla propria, al punto di ravvisare in essa l'espressione più schietta della loro religiosità.

A questa consueta visione si è opposto Bremond.

Ci ha mostrato Saint-Cyran come un infermo, che non sa cosa voglia, che ha grandi parole ed una spaventosa povertà di concetti, che si esalta nell'immaginare radicali riforme, rivoluzioni sovvertitrici in seno alla Chiesa, ma che al contatto con la realtà si spaventa pur delle piccole innovazioni. Lungi dall'essere un dittatore di coscienze, come lo aveva creduto Sainte-Beuve, egli non avrebbe posseduto neppure l'ascendente necessario per tagliar corto agli scrupoli delle sue penitenti [1]. L'uomo era prodigiosamente semplice ed ingenuo, pur se talora avesse piccole vanità ed ostentazioni di commediante, non possedeva alcun progetto, non conosceva che le inutili lamentele: anche nei momenti migliori *il garde un je ne sais quoi de malade, d'un peu louche et de légérement comique* [2].

Ma è difficile accedere a Bremond, che pure altrove riconosce come Saint Cyran dica talora *d'excellentes choses*, sia un ottimo uomo di raccoglimento e di preghiera, non possa dirsi un uomo ordinario [3].

Molte delle movenze, degli episodi, dei detti di cui Bremond fa colpa a Saint-Cyran potrebbero valer del pari a demolire le

---

(1) *S'il a dans la tête quelque vague dessin de réforme, lorsqu'il en vient à la pratique, il hésite, en bon prêtre qu'il est, et, somme toute, s'écarte à peine de l'usage commun* (BREMOND, op. cit., pag. 146 seg.). Il RUFFINI, che pur insorge contro il giudizio di Bremond, dice egli pure: « In fondo, ed all'ingrosso, si può dire che il Saint-Cyran pensava come un giansenista, ma praticava come un qualunque altro confessore gesuita » (*La morale dei giansenisti*, loc. cit., pag 529).

(2) BREMOND, op. cit., pag. 46; cfr. pagg. 49, 136, 70 seg.

(3) Id. id., pagg. 143, 155, 175.

più belle figure della Chiesa. Chi non si senta punto scosso dalla demolizione del cardinal Bellarmino tentata dallo sconosciuto che si cela sotto lo pseudonimo di De Recalde, difficilmente si lascerà convincere dalle pagine di Bremond.

E soprattutto Bremond non tenta neppure di spiegarsi il fascino che Saint-Cyran desta su quanti gli sono prossimi, primo sul ferreo Arnauld. Quest'uomo duro, questo perfetto fariseo, questa macchina da sillogismi — com'egli lo chiama — avrebbe avuto la più fanatica devozione per l'esitante, il debole, il malato Saint-Cyran. Giansenisti ed avversari e Richelieu medesimo si sarebbero lasciati abbacinare da questa parvenza di maestro, e solo san Vincenzo de Paoli avrebbe scorto in lui un malato, dichiarandolo però tale in passi che non ci sono pervenuti e che solo induttivamente Bremond ricostruisce [1].

Vicino a Saint-Cyran, Antonio Arnauld d'Andilly: il grande teologo, il cui nome oggi, a un secolo dalla completa vittoria avversaria, suona come quello di un eresiarca, ma che ancora nel secolo XVIII era universalmente riconosciuto come una gloria della teologia cattolica, sì che Benedetto XIV plaudiva all'annuncio della pubblicazione delle sue opere, di cui soltanto qualcuna tra le meno importanti figura nell'*Index librorum prohibitorum* [2]. Antonio Arnauld, schietta figura del seicento francese, questa, dottore di Sorbona uscito da famiglia di nobiltà di toga: trascinato al giansenismo dall'avversione antigesuitica, che non è avversione contro gli uomini, ma contro l'evoluzionismo, il trasformismo delle nuove concezioni, che paiono tutto seppellire di un passato augusto, teologia, etica, prassi chiesastica.

Egli è nel primo periodo della sua vita il cristiano rigido, per il quale non si dà un problema della conciliazione del cristianesimo con la civiltà moderna, giacchè il cristianesimo è la

---

(1) Bremond, op. cit., pagg. 39, 75 nota.

(2) Sui rapporti tra Innocenzo XI ed Arnauld e sulle lagnanze che sollevò alla Corte francese la condotta del Papa cfr. F. De Bojani, *Innocent XI. La correspondance avec ses nonces — 21 septembre 1676-31 décembre 1679* — seconde partie, Rome, 1910, pagg. 11 seg., 17-23. Su Alessandro VII cfr. Gazier, *Histoire*, I, pag. 100.

verità assoluta, la verità eterna ed immutabile in tutte le sue manifestazioni, e v'è un'unica conciliazione ammissibile, l'abbandono da parte del secolo di tutte le sue preferenze e di tutte le sue debolezze, il suo assoggettamento integrale alle norme di credere ed alle norme di agire che emergono dal passato augusto della Chiesa. Per lui non è accettabile se non da cristiani di scarsa fede l'idea che si debba muovere alla riconquista dei libertini cercando di presentar loro il cristianesimo in una forma meno rigida, meno atta a spaventarli, meno atta a destare il sarcasmo degli spiriti forti. Si potrà pregare per la conversione dei libertini: ma questa conversione altro non può essere che accettazione integrale del cristianesimo quale fu vissuto dai cristiani dei secoli più diversi dal nostro, dall'abito mentale più dissimile da quello dei contemporanei.

Più tardi la questione delle cinque proposizioni condannate diviene preminente: la questione più ristretta, tutta teologica, offusca un poco la visione del duello grandioso tra le due concezioni di religiosità, tra l'immobilismo giansenistico e l'evoluzionismo gesuitico. La questione tutta contingente se le cinque proposizioni condannate riproducano o meno il pensiero di Giansenio rappresenta il problema centrale del movimento che fa capo al convento di Port-Royal, il grande centro cui si sentono attratti gli spiriti più appassionati della Francia religiosa del seicento, Port-Royal dov'è regina Angelica Arnauld. Antonio Arnauld è ancora una volta l'uomo dell'assoluto, quegli che disprezza ogni temperamento. Contro il pensiero di molti tra quanti gli erano prossimi per fedi, probabilmente anche contro la grande sorella, non crede possibile sottoscrivere all'affermazione contenuta nella condanna papale. Egli trae il dado, per lui il giansenismo si pone sul terreno della opposizione al Pontefice, diviene moto che sempre rasenta lo scisma, pur se lo spirito di sincero attaccamento non al papato ma al concetto di unità della Chiesa, gli permetta di superare il pericolo [1].

---

(1) BREMOND, op. cit., pagg. 284-296: La prima generazione giansenista non avrebbe deviato se non fosse intervenuto Antonio Arnauld: fu una prima disgrazia ch'essa

Se già prima della tacita rivolta dei giansenisti francesi è agevole prevedere che il Papa non sarà con loro — i precedenti sono eloquenti, è chiaro il conto che il papato fa della Compagnia di Gesù, che mai verrà sacrificata ad un nucleo avente il suo centro in quella Sorbona a tanti titoli sospetta a Roma; è ancor più chiaro che mai il pontificato verrà meno al suo compito di centro dell'unità, dichiarandosi per una concezione cattolica che non può abbracciare se non un limitato numero di cristiani dalla fede eroica e dalla volontà robusta — pure è da quel momento che si determina una delle più strane contraddizioni che la storia ricordi: una concezione d'immobilità, di fede pessimistica poggiata sulla predestinazione, di morale rigida, che si appoggia sui principi del secolo; le autorità supreme della Chiesa in lotta contro quella concezione, in difesa dell'evoluzionismo, della dottrina che più eleva l'uomo di fronte a Dio, che dà un maggior valore alla sua volontà, alle sue capacità, che rende meno rigida la morale.

Accanto all'abate di S. Cirano e ad Antonio Arnauld (con Cornelio Jansen i due dei congiurati di Bourg-Fontaine della nota favola che più hanno vissuto nel ricordo dei posteri) vengono in considerazione due altri che i giansenisti contemporanei non considerarono interamente dei loro, che non ascesero mai al rango dei *Messieurs de Port-Royal*, che furono contemplati con un po' di diffidenza e di cui l'uno ebbe negli ultimi tempi

---

trovasse sulla sua strada Saint-Cyran, una seconda disgrazia le relazioni tra questo e Giansenio (*Port-Royal embarrassé dans la fortune de ce livre que pour la plupart ils n'ont pas ouvert et dont leur propre vie intérieure repousse décidément les principes*). Ma abbandonati a loro stessi i signori di Port-Royal non si sarebbero ribellati alla condanna delle cinque proposizioni: si sarebbero sottomessi soffrendo. Vi sarebbe stata, come prima della condanna, una estrema destra cattolica, con i suoi arcaicizzanti ed i suoi rigoristi, ingombranti, ma forse utili come contrappeso ai possibili eccessi dell'umanismo devoto: non ci sarebbe stata una setta. *Pour le malheur commun de ces bonnes gens et de France, un homme s'est rencontré... Arnauld: une machine à syllogismes, une mitrailleuse théologique au mouvement perpétuel, mais tout à fait dénuée de vie intérieure*, l'uomo privo di senso religioso per eccellenza, il fariseo perfetto che si commuove solo su se stesso. Egli crea inconsciamente la setta giansenista: col suo congenito spirito di setta *il modifiera insensiblement, entendez qu'il janséniza, lui si peu janséniste, si peu tourmenté par la pensée d'un Dieu terrible, la vie intime d'un grand nombre.*

della tiepidezza, l'altro morì quasi certamente pentito, rientrato nei ranghi dei cattolici obbedienti, sottomessi alla suprema autorità del papato. Ma è principalmente per opera loro, attraverso i loro scritti ancora pieni di fascino, che ancora attraggono come nei loro giorni migliori, là dove le pagine di Antonio Arnauld giacciono indisturbate nella pace delle vecchie biblioteche, che il giansenismo ha vissuto nella memoria dei posteri, ed è ancora oggetto di una curiosità che non riesce ad essere imparziale, che è sempre mescolata o di ammirazione o di avversione.

Nicole è tutt'altra tempra di Saint-Cyran e di Arnauld. Verrà il momento in cui i giansenisti più ardenti lo considereranno pressochè come un transfuga, non gli perdoneranno l'abbandono di Arnauld (1). E l'antico difensore di Port-Royal si scuserà con una calma *Apologia*, nella quale dichiara che la sua tempra non è quella del polemista, ch'egli ha sempre sentito il desiderio di appartarsi dalla controversia giansenistica ed è stato felice di cogliere per ciò l'occasione della « pace della Chiesa »; un'*Apologia* non coraggiosa, che rigetta su altri la responsabilità di quelli che poterono essere i suoi atti più audaci, che ostenta sensi di sottomissione e di disciplina, e parla della colpa di cui si macchia colui che non sia chiamato da Dio con *une vocation particulière* entrando in polemiche con i vescovi (2). Ma in Nicole non verrà mai meno lo spirito giansenista. Anche in quelle tarde *Instructions*, che vengono considerate opere pressochè ortodosse, e che pur nel loro umile aspetto quasi di catechismi contengono meravigliosi tratti di penetrazione psicologica, egli esalterà sempre l'amore verso Dio, che nessun attaccamento intellettualistico può

---

(1) GAZIER, I, pag. 214 seg.

BREMOND, op. cit., pagg. 425-449, vede un reale insuperabile contrasto tra Arnauld e Nicole: Arnauld fondamentalmente crede alle cinque proposizioni ed accetta con una intima ribellione la distinzione tra fatto e diritto introdotta da Nicole. Nicole invece è per *forma mentis* un molinista, cui pare assurdo che alcuno abbia mai potuto credere alle cinque proposizioni: pertanto egli s'illude sulla ortodossia di Arnauld che ritiene un tomista schietto che abbia solo il torto di non osare confessarsi tale. Quanto ad Arnauld, egli difende Nicole contro i settari giansenisti, ma come si può difendere un uomo il quale meriti soltanto di essere lasciato morire in pace.

(2) *Apologie de* M. NICOLE, *écrite par lui même, sur le refus qu'il fit en 1679, de s'unir avec M. Arnauld; et sur la lettre qu'il écrivit dans le même temps à M. de Harly Archevêque de Paris*, Amsterdam, 1734: particolarmente pagg. 35-39, 41, 53, 62, 71.

sostituire, che stampa un'orma indelebile nei cuori, una tendenza la quale vale a diversificare per l'intera vita l'uomo il quale abbia conosciuto la carità abituale da quegli che l'abbia ignorata. Nicole ricorderà l'impossibilità di conoscere Dio se non attraverso il Cristo, *qui est le vrai Dieu des hommes, c'est-à-dire, des misérables et des pécheurs*; l'enorme difficoltà di adempiere i precetti per chi non abbia se non l'invito di una grazia debole, l'immensa difficoltà di risalire per chi fosse caduto in peccato mortale; ed insisterà per scolpire nella mente degli uomini una idea adeguata della importanza del peccato mortale (1). Ma Nicole, se non occupa uno dei massimi posti nel giansenismo del secolo XVII, sarà per secoli ancora un divulgatore che non si potrà far tacere: quegli che nel settecento e nella prima metà dell'ottocento continuerà ad essere tra gli scrittori più diffusi e più in voga, ed ha oggi pure un tale potere affascinatore, che i suoi *Essais*, malgrado la lor mole, afferrano, stringono, conquistano, sono anelli di una catena che una volta afferrata bisogna svolgere sino alla fine.

Nicole conosce l'anima dell'uomo come il buon meccanico conosce la sua macchina; egli può smontarla, separare l'uno dall'altro i vari pezzi, mostrare le molle nascoste che fanno agire le parti visibili, indicare tutte le condizioni perchè il funzionamento abbia a subire questo o quell'altro accidente, vaticinare la reazione che ogni azione produrrà. Ma la sua non è di quella fredda psicologia in cui la maestria eccezionale dello scrittore finisce quasi per offendere come una profanazione. V'è sempre in lui un senso di simpatia, di fraternità cristiana per l'uomo: e la sua non è analisi per la gioia dell'analisi, ma è dominata con una costanza che mai subisce oblii dalla preoccupazione cristiana di mostrare che tutte le soddisfazioni terrene sono cenere e tosco, che nessun valore hanno le gerarchie umane,

---

(1) *Instructions théologiques et morales sur les sacremens*, nouv. éd., Paris, 1741, I, pagg. 161, 167-169; *Instructions théologiques et morales, sur l'oraison dominicale, la salutation angélique, la sainte messe, et les autres prières de l'Eglise*, Paris, 1740, pagg. 10, 42 seg., 297 seg ; *Instructions théologiques et morales sur le Symbole*, Paris, 1740, I, pagg. 4, 162-166: cfr. quanto scrive nella grazia efficace nel terzo degli *Essais* dedicato alla conoscenza di se medesimi.

che occorre vivere tenendo sempre presente la patria celeste, richiamando alla mente l'immagine dell'ultima ora e del tremendo giudizio che subito la seguirà.

Biagio Pascal è nel giudizio dei posteri indubbiamente il maggiore. Ingegno tra i più versatili ed i sommi che la storia ricordi — con aspetti affatto imprevisti: chi si attenderebbe che questo matematico che s'immerge nel misticismo sia l'ideatore dei tram? — anche nel giansenismo si presenta con due volti del tutto diversi.

È il polemista brillante, quegli che infligge alla Compagnia di Gesù la ferita di cui sarà più difficile fare smarrire il ricordo, quegli che maneggia l'ironia ed il sarcasma, che conosce l'arte di presentare nella luce peggiore la tesi dell'avversario, di porgli in bocca parole che sono, sì, sue, ma che sono le più infelici ch'egli abbia mai pronunciate. Ma questo polemista, così prossimo a noi, non nell'oggetto ma nel metodo della controversia, che ci sembra parli un linguaggio dei nostri giorni, ecco che ad un tratto ci mostra il più terribile volto del giansenismo, quello che ci lascia trapelare il suo fascino tremendo, che ci fa indovinare quel che doveva pur esservi di vero nelle accuse degli avversari e nella tradizione popolare, che ci lascia trapelare gli effetti mortiferi che doveva pur produrre quella fede giansenista, una volta assorbita dalle anime sin nella loro radice, la sua capacità di distruggere ogni affetto umano, di annientare, d'inaridire.

Accanto al Pascal delle *Provinciali* c'è il Pascal di quella splendida, ma terribile *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, ov'è più profondo, più assoluto, e, quel che maggiormente impressiona, detto con la voce della sincerità più schietta, il senso della impossibilità per l'uomo di fare la minima particella di bene, se Dio non muova in soccorso di lui:... *la maladie non plus que la santé, ni les discours, ni les livres, ni vos Ecritures sacrées, ni votre Evangile, ni vos mystères les plus saints, ni les aumônes, ni les jeûnes, ni les mortifications, ni les miracles, ni l'usage des Sacrements, ni le sacrifice de votre corps, ni tous mes efforts, ni ceux de tout le monde ensemble, ne peuvent rien du tout pour commencer ma conversion, si vous*

n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance toute extraordinaire de votre grâce (1).

L'indegnità dell'uomo decaduto a ricercare il Dio Padre, a risalire oltre il Cristo mediatore; la corruzione della natura umana, fatto di una evidenza tale da essere capitale per convincersi della veridicità della religione cristiana che ne fa il suo caposaldo; l'impotenza dell'uomo, che pur quando riesca ad innalzarsi nella fede ed a compiere mirabili azioni, non deve trarne già ragione a pretendere ricompense da Dio, bensì ad acquistare gratitudine verso Dio, che gli ha concesso i doni della fede e delle opere buone; l'atteggiamento del cristiano che non pensa nè al passato nè all'avvenire, ma vive solo nel presente, di cui deve usare secondo Dio; che ha obbligo di non affliggersi di cosa alcuna e di prender tutto per il meglio, giacchè è proprio l'essenza del peccato quella di andare contro alla volontà di Dio — ecco i punti principali del cristianesimo imponente, ma pauroso, del cristianesimo che deve far sbigottire ogni debolezza umana, asserito da Biagio Pascal (2).

Al movimento giansenista Pascal ed Arnauld avevano data la massima risonanza. Ma nella stessa Francia non erano stati molti ad esser travolti dalla raffica giansenista: gli spettatori curiosi soverchiavano parecchio quelli appassionati. Il giansenismo era ancora la vicenda di una cerchia non ristrettissima ma neppure ampia di teologi cui si era aggregato qualche mistico.

Doveva essere la *Unigenitus* con la condanna delle 101 proposizioni tratte dalle *Reflexions* dell'oratoriano Pascasio Quesnel, a farne un affare nazionale.

L'erudito Quesnel, scrittore straordinariamente fecondo, aveva composto delle annotazioni o riflessioni su tutto il testo del Nuovo Testamento. Queste note, intercalate al testo, formano un com-

---

(1) *Pensées*, Paris, éd. Flammarion, s. a., pag. 320 seg.

(2) Aderisco dunque pienamente a BREMOND, allorchè vede in Pascal, durante qualche periodo della sua vita, il più schiettamente giansenista tra le grandi figure della prima generazione di Port-Royal (op. cit., pag. 381). Per una interpretazione fine ed originale (non sempre persuasiva, a mio avviso) del giansenismo di Pascal cfr. F. GENTILE, *Pascal*, Bari, 1927.

mento molto bello letterariamente, inspirato ad un cristianesimo semplice ed altissimo, lontano da ogni sottigliezza teologica. Il credente che lo percorra, con lo spirito lontano da preoccupazioni teologiche, movendo solo alla ricerca di Dio, desideroso di un alimento piuttosto per il cuore che per l'intelletto, non può non esserne edificato.

E l'opera ebbe subito una meritata fortuna.

Sopravvenne la sua condanna [1]: centouna proposizioni furono estratte da essa e condannate: ma non si trattava più di proposizioni ardue, astruse, difficili a comprendersi nel loro vero valore da chi non fosse addentro nelle scienze teologiche, quali le cinque proposizioni di Giansenio. Qui la forma era piana, il contenuto veniva subito afferrato dal lettore. E se talora le proposizioni vertevano sulle ardue questioni della grazia di Adamo e della grazia dell'uomo caduto, della differenza tra l'economia del vecchio e quella del nuovo patto, sulla operazione della fede ed i suoi rapporti con le altre virtù teologali — altre molte concernevano punti più facili e di più immediato interesse: se Cristo si sia sacrificato per tutti gli uomini ed abbia voluto la salvezza di tutti; se sia sufficiente a rendere meritevole l'azione il movente costituito dal timore delle pene infernali; la necessità per tutti i cristiani di leggere le Sacre Scritture; l'opportunità di differire l'assoluzione del penitente non completamente riconciliato; la possibilità di condanne ingiuste da parte della Chiesa, che Cristo non ratifichi; l'esclusione dei malvagi dal corpo della Chiesa [2].

---

(1) Più esattamente: con la *Universi* del 13 luglio 1708 (*Magnum bullarium romanum*, t. X, pars I, n. 115, pag. 200 seg.) viene condannato *Le nouveau Testament en françois*. Paris, 1699, intitolato pure *Abbregé de la morale de l'Evangile, des Actes des Apostres, des Epistres de S. Paul*, 1693-94, che tra l'altro contiene proposizioni giansenistiche. Con la *Unigenitus* dell'8 settembre 1713 (id., n. 187, p. 340 seg.), Clemente XI constata che la precedente condanna non ha portato i suoi frutti, in quanto il libro è sempre letto e da molti ritenuto immune da errori: pertanto il Papa crede opportuno indicare specificamente le proposizioni da condannarsi, senza pregiudizio della condanna del resto: e formula le 101 proposizioni, di cui le prime 70 si riferiscono alla grazia, all'amore ed al timore di Dio.

(2) Per il pensiero di Quesnel, fondamentale la sua *Tradition de l'Eglise Romaine sur la prèdestination des saints et sur la grâce efficace*, Cologne, 1687, trois tomes: pubblicata senza il nome dell'autore.

La condanna dovè incontrare una disapprovazione ben larga: il numero dei ribelli aperti lascia intuire quanto ampio dovesse essere quello di coloro che nel silenzio e nell'obbedienza pensarono il Papa avesse errato, fosse stato trascinato dalla fazione gesuitica. Tanto più si diffuse questo convincimento, in quanto subito corse voce che Quesnel non era stato se non la vittima immediata attraverso cui si mirava a colpire ben più in alto, il cardinale arcivescovo di Parigi [1].

Cominciò allora quella lunga, tenace lotta, protrattasi nel clero francese sino alla Rivoluzione, e che per circa mezzo secolo appassionò vivamente tutti i ceti elevati della società francese. Probabilmente v'è esagerazione nell'affermare che il settecento non sia il secolo di Voltaire e dell'enciclopedismo bensì il secolo della *Unigenitus*; come pure a torto si penserebbe che la monarchia abbia logorato le sue forze, e la società francese aguzzato lo spirito di ribellione, nella lotta tra il re ed i gesuiti da un lato, i Parlamenti e la più gran parte del clero, tutto nutrito di spiriti gallicani, dall'altro, intorno all'accettazione della Bolla.

La storia della lotta è certo delle più interessanti: e sarebbe bene fosse più nota perchè contiene in sè elementi che valgono per ogni tempo, ad esempio là dove mostra quanto poco contino le forme politiche, e quanto la fede degli uomini ed il coraggio civile, sì che i Parlamenti della monarchia ed i vescovi soggetti alle duplici sanzioni del Papa e del re, poterono resistere e sfidare minacce e castighi, con una resistenza che trova rari esempi tra gli ordinamenti liberali del secolo seguente.

La vittoria della monarchia e del papato fu lenta e difficile, ma tuttavia irresistibile e continua: nel 1728 cedeva il primo prelato di Francia, il cardinale di Noailles, quegli in cui i giansenisti riponevano tutta la loro fiducia; la Sorbona cedeva l'anno

---

(1) Per la ricostruzione giansenistica della storia della *Unigenitus*, vedi QUESNEL, *Expostulatio ac protestatio adversus decretum quo centum et una propositiones damnatae sunt*, s. l., 1716; *Anecdotes ou mémoires secrets sur la Constitution Unigenitus*, seconde éd., Utrecht, 1734; GAZIER, I, pag. 224 seg., dove attribuisce a Fénelon parte preminente nella condanna di Quesnel.

appresso: tenace nello spirito giansenista restò il Parlamento, che solo venticinque anni più tardi, nella crisi del 1754, disarmava.

Ma il giansenismo sembrava aver perduto ogni forza di proselitismo nei ceti elevati della società francese. I quattro vescovi appellanti non videro altri confratelli rafforzare il loro esiguo stuolo. Nella nobiltà di Francia rimasero a lungo giansenisti convinti, ma tutti formatisi nei primissimi anni del regno di Luigi XV, schiera che la morte di anno in anno diradava. Nuovi proseliti al moto non accorrevano che da strati sociali sempre più modesti, piccolo clero, che dava assidui lettori alle *Nouvelles Ecclésiastiques*, questo capolavoro di organizzazione di un giornale clandestino, e popolo assetato di prodigio, che si accalcava dapprima dinanzi alla tomba del diacono Paris e quindi seguiva con fervore di convincimento il diffondersi per tutto il Regno dei convulsionari.

Certamente, la vittoria era stata dapprima tutta esteriore. La paura aveva strappato le sottomissioni, ma i cuori erano rimasti attaccati alla certezza che il Papa avesse errato, che l'opera di Quesnel fosse immune da errori, che si fosse di fronte ad una colossale cabala gesuitica volta a snaturare ancor più tutta la dottrina cristiana. Ed è difficile dire quanto in questo diffuso senso di rivolta costretta e fremente potesse il fascino della prosa di Quesnel, il ricordo di Port-Royal, l'aspirazione ad una dottrina purificata che facesse folgorare dinanzi alle debolezze umane l'immagine di un Dio terribile ed inesorabile, e quanto invece potesse il tenace ed incoercibile senso gallicano, l'avversione alla idea della Chiesa di Francia prona dinanzi alla parola di Roma, quanto la rivalità del clero secolare e della più gran parte degli Ordini religiosi per la Compagnia di Gesù.

Ma una compressione costante e che non rallenta nè s'indebolisce non può non trionfare col volgere degli anni.

Il settecento religioso francese è la lenta ma continua decadenza dello spirito giansenista: nulla si distrugge mai neppure nella vita dello spirito, ed il giansenismo diede i suoi apporti al secolo di poi, apporti piuttosto di atteggiamenti e di modi di sentire che di dottrine e di fedi: ma quello ch'era stato un

giorno il tempio affollato, divenne man mano la chiesa dove non restano a pregare che rari credenti, canuti e senza speranza.

La storia di quella decadenza è stata scritta più volte: non può qui trovare posto, perchè il suo corso non è affatto parallelo alla tanto più breve traiettoria del fratello minore del giansenismo francese.

II

LA VISIONE CRISTIANA
DEL GIANSENISMO

Tratteggiate così, nelle linee più salienti, le vicende esteriori del moto, passiamo ad esaminarne un po' più da presso il contenuto.

Già si è detto su quale concezione di religiosità esso poggi, tra quali animi di credenti debba trovare i suoi proseliti: ma quali sono i principî della teologia speculativa giansenista?

Per gli aderenti al moto non esiste una teologia giansenista. Quella che si vuole così chiamare non è che la dottrina di sant'Agostino, fedelmente seguita dalla Chiesa per secoli e secoli, finchè con i gesuiti e particolarmente con Luigi Molina non s'iniziò il tentativo fortunato di adattare al gusto dei tempi anche la scienza che muove alla ricerca di Dio, di rinnegare e silenziosamente condannare il grande dottore della Chiesa, Agostino.

Fonte della dottrina insegnata dai giansenisti è anzitutto il più turbante documento neotestamentario, quello che in ogni epoca ha più attratto gli animi che muovevano con passione alla scoperta di Dio, quello su cui più si sono fondati gl'innovatori, quello che (sempre ove gli si attribuisca una portata che valga per ogni tempo, e non lo si consideri come un documento storico il cui valore sia tutto connesso alla questione capitale degl'inizi del cristianesimo, i rapporti tra giudei e gentili) avrà

ognora un valore di pietra angolare per ogni teologia, che secondo la sua interpretazione moverà nell'una o nell'altra direttiva: l'Epistola ai Romani.

Seguono gli scritti antipelagiani di Agostino.

Attraverso questi documenti, dicono i giansenisti, deve decidersi la contestata causa della grazia, che altro non è se non la causa di Dio: giacchè sono precisamente in gioco i diritti della sovranità di Dio sul cuore dell'uomo, che questi osa disputare al Creatore, è in gioco tutta la condotta della Misericordia divina verso gli eletti e della giustizia divina verso i peccatori, di cui questi ultimi osano chieder conto a Dio.

Chi si salva?

La dottrina agostiniana, si risponde, è nel senso che Gesù Cristo — la cui volontà assoluta è sempre conforme a quella del Padre — non abbia mai avuto una volontà semplice ed assoluta di mutare il decreto del Padre che destina ai soli eletti la salvezza. Non ha inteso fare ciò nè con le sue preghiere nè attraverso la sua morte.

Egli non ha quindi voluto (o almeno non ha voluto assolutamente ed efficacemente) meritare la salvezza eterna ed il dono della perseveranza se non a coloro ch'Egli dice nel Vangelo che il Padre gli ha dato e nessuno può rapirgli [1]. È tuttavia vero che Cristo è morto per tutti gli uomini: sia perchè con una volontà antecedente (diversa dalla volontà assoluta ed efficace) ha voluto la salvezza di tutti, sia perchè ha offerto un riscatto sufficiente per tutti. Sicchè è veramente ereticale il dire che Cristo sia morto solo per la salute dei predestinati: in quanto ha meritato a molti riprovati ed a tutti coloro che sono giustificati, delle grazie eccitanti per mezzo delle quali essi possono giungere alla salvezza, sebbene nessuno di loro ne usi bene e perseveri nella giustizia ricevuta ove non sia aiutato da altre grazie più abbondanti ed efficaci.

Quegli che si salva, come si salva?

Per san Paolo, attraverso l'interpretazione agostiniana, l'uomo si salva solo con la vera giustizia, ch'è la giustizia della fede.

---

(1) Giov., X, 29; cfr. VI, 39 e 66.

Quella giustizia invero non proviene nè dalla legge, nè dalle opere che precedono la fede, nè dal proprio merito. S'essa scaturisse dalla legge, sarebbe la giustizia dell'uomo, giacchè la legge dà solo la conoscenza della volontà di Dio, e l'uomo per compiere tale volontà deve trovare in fondo a sè delle forze che gli permettano di eseguirla e di vincere tutti gli ostacoli esteriori ed interiori.

Invece la giustizia che proviene dalla fede è la giustizia di Dio, poichè l'uomo conoscendo la sua impotenza e la sua indegnità, e non trovando che morte e sterilità in fondo a se stesso, pone tutta la sua fiducia in Dio, cerca in Lui la forza che non trova in sè, si riposa nei meriti del Cristo; e così non ha ragione di glorificarsi che nella potenza di Dio e nei meriti del Cristo. Appena riconosce la propria impotenza a ben fare, l'uomo riconosce che la stessa fede gli viene da Dio, e ch'essendo salvato per la fede non cessa di esserlo gratuitamente.

L'uomo viene salvato per pura grazia, ed a doppio titolo: in quanto è salvato per i meriti della morte e resurrezione di Cristo, ed in quanto la fede che gli applica questi meriti non può essere essa medesima se non frutto dei meriti stessi, ed effetto della operazione dello spirito di Cristo nei nostri cuori.

San Paolo giunge appunto per gradi a stabilire queste verità concernenti la completa dipendenza dell'uomo da Dio: che l'uomo non avendo se non il peccato per proprio substrato, non può attribuirsi merito alcuno per il fatto di essere pervenuto alla grazia del Vangelo; ch'egli deve tutto alla pura misericordia di Dio ed ai meriti di Gesù Cristo; che la sua elezione e la sua vocazione alla fede ed alla giustizia cristiana, la sua perseveranza nel bene in mezzo alle tentazioni, in una parola tutte le altre grazie, sono in lui del tutto gratuite, puri doni di Dio attraverso Gesù Cristo [1].

L'uomo può trovarsi in tre diversi stati: in quello di chi ignora la legge e commette il peccato naturalmente, come se la legge non esistesse; in quello di chi conosce la legge, ma

---

(1) [QUESNEL], *Tradition de l' Eglise Romaine sur la prédestination des saints et sur la grâce efficace*, Cologne, 1687, II, pag. 262 seg., I, pag. 39.

è trascinato al peccato dalle proprie inclinazioni corrotte dalle abitudini; in quello di chi è animato dallo spirito di Dio, ed attribuendo tutto alla misericordia divina e niente ai suoi propri meriti, resiste alla concupiscenza pur non potendo cessare dal sentirne lo stimolo. Il secondo stato è quello di chi ha avuto la vocazione, che l'ha separato dalla massa corrotta. Il terzo stato è quello dell'uomo che ha ricevuto il dono della perseveranza, che pone nel rango degli eletti.

Ma donde viene questa perseveranza, ch'è quindi la fonte immediata della salvezza?

San Paolo dice che la vocazione propria agli eletti si compie in virtù della πρόθεσις, ma questa, come si desume dall'insieme del suo discorso, altro non è che la volontà di Dio gratuita ed efficace, il disegno formato da lui sin dalla eternità, consultando esclusivamente la sua saggezza e la sua divina volontà.

Ecco quindi desunto da san Paolo il gran principio: si salvano coloro soltanto che Dio vuole salvare, e si salvano perchè Dio li vuole salvare, senza che sia possibile all'uomo scendere più oltre, penetrare un più remoto movente, una ulteriore giustificazione di tale volontà di Dio.

Paolo dice ancora di Dio (VIII, 29-30): ... *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit: et quos vocavit, hos et iustificavit: quos autem iustificavit, illos et glorificavit*: cioè, coloro che Dio ha predestinato alla salvezza, egli li ha parimente predestinati ad essere conformi al Cristo, principalmente nelle virtù e nelle sofferenze in questa vita, e nella gloria dell'altra: e coloro ch'Egli ha predestinato a tale conformità, li ha del pari chiamati infallantemente e gratuitamente: con una vocazione infallibile, perchè conseguenza del decreto assoluto della predestinazione poggiato sul disegno di Dio: vocazione gratuita perchè ci giunge come per caso (*sorte vocati sumus*, dice l'Apostolo: *Eph.*, I, v. 11).

Coloro che Dio chiama in questa maniera, Egli li ha poi ancora giustificati con una specie di giustificazione che risponde ai suoi disegni, e che racchiude per conseguenza la perseve-

ranza: essi potranno talvolta peccare, ma si tratterà di peccati permessi per il loro bene e non per la loro perdita, e la grazia non mancherà di rialzarli [1].

Ma quale valore ha l'obiezione così comune e così naturale, essere contraria all'idea di un Dio giusto la dottrina secondo cui senz'alcun merito, solo per il volere di Dio, alcuni sono sottratti alla massa di perdizione e dotati di quella perseveranza che conduce direttamente alla salvezza, mentre altri vengono lasciati in tale massa di perdizione? Ma come si concilia con l'idea della bontà di Dio il fatto ch'Egli non voglia tutti salvi, bensì solo pochi, e resti impassibile dinanzi alla prospettiva della perdizione dei più, pur sapendo che senza un suo intervento quella perdizione è inevitabile, giacchè nessuna forza, nessun merito gli uomini possono trovare in sè che valga a salvarli?

Il c. IX della Ep. ai Romani con gli esempi d'Isacco preposto agli altri figli di Abramo, di Giacobbe preposto ad Esaù (*Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali... non ex operibus sed ex vocante:* vv. 11-12), con la menzione delle parole di Dio a Mosè (*Miserebor cuius misereor: et misericordiam praestabo cuius miserebor:* v. 15: *Ex.*, 33, 19), con l'esempio di Faraone cui Dio indurì il cuore, con i versi 22-23, *Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam* — fornisce non già la spiegazione e la conciliazione tra l'idea comune di giustizia e bontà di Dio e la dottrina della predestinazione gratuita dei pochi, bensì la conferma che questa sia veramente la regola posta da Dio, e ch'egli abbia esclusa affatto la predestinazione in vista dei meriti futuri.

Come Dio non fece alcun torto agli altri figli di Abramo riservando la terra di Canaan alla discendenza d'Isacco, giacchè nessun diritto su quella terra avevano i figli di Abramo, così Dio non fa torto ad alcuno non predestinandolo al regno

---

(1) [Quesnel], *Tradition* cit., I, pagg. 50 seg., 66 seg., 70-73, 90 seg.

dei Cieli, nè ai mezzi soprannaturali e miracolosi necessari per giungervi, giacchè non solo nessuno ha diritto a tali benefici, ma tutti gli uomini ugualmente ne sono indegni.

Dio secondo giustizia — osservano i commenti giansenisti — dovrebbe condannare tutti gli uomini: se considerasse i meriti, non uno sarebbe salvato. Egli invece salva un certo numero di uomini: con quale diritto coloro che sono condannati secondo giustizia possono lagnarsi che altri siano salvati secondo misericordia? È vero che Dio lascia indurire il cuore di alcuni, li abbandona: ma mentre quando usa misericordia agli uni, attua una pura grazia che nessuno può meritare, quando indurisce il cuore degli altri, non fa che trattarli secondo i loro meriti.

È indubitata questa diversità di trattamento fatta da Dio agli uni ed agli altri; tuttavia non può pensarsi a condotta divina capricciosa e senza ragioni. Le ragioni per cui gli uni sono salvati gli altri abbandonati, sussisteranno; ma esse sono nascoste in Dio e non spetta all'uomo di sondarle [1].

Dato tale manifestarsi della divinità, quale deve essere il comportamento dell'uomo? Paolo lo ha suggerito al c. VIII vv. 26-27: in effetto noi non sappiamo quasi mai ciò che dobbiamo domandare a Dio: a volte i mali che ci sembrano più terribili possono essere i mezzi per cui Dio ci vuol salvare, sicchè non dobbiamo chiedere siano allontanati da noi; la nostra preghiera deve consistere nel desiderare ciò che lo Spirito santo — che conosce i disegni di Dio — desidera per gli eletti: il contenuto di questo desiderio dello Spirito è un segreto di cui la conoscenza non ci spetta.

Ecco l'idea che ha inspirato a Pascal una pagina immortale nella « Preghiera per domandare a Dio il buon uso delle malattie »: idea che non può incontrare resistenze d'ordine intellettuale in nessun cristiano, chè nessuno può essere riluttante ad ammettere che Dio conosca meglio degli uomini quel che conviene per il loro bene; ma che incontrerà sempre la più tenace resistenza del sentimento e dell'istinto, e non potrà

(1) [Quesnel], I, pagg. 122, 130, 138, 140 seg.

trionfare se non in quei cuori ove sia venuto meno ogni attaccamento umano. Questa idea, chè l'uomo non debba chiedere a Dio alcunchè di determinato, ma solo d'illuminarlo e guidarlo, e che siffatto modo di pregare non costituisca già un apice di perfezione bensì un obbligo comune a tutti i cristiani, è anzi, se ben mi appongo, una di quelle che caratterizzano il giansenismo, che gli danno quel tono sentimentale di religiosità cupa e paurosa di cui la tradizione popolare, nei Paesi dove il movimento si affermò, ha conservato così vivo il ricordo, e che indarno tentarono negare partecipi e difensori di esso.

Nessuno che fortemente ami può leggere senza un brivido di terrore la « Preghiera per domandare a Dio il buon uso delle malattie ». Nessuna madre che non abbia sommersa la sua maternità nella perfezione dei santi potrà accettare il precetto religioso che le dica esserle vietato pregare per la vita del figlio. Sorriderà invece al suo cuore il ricordo della preghiera del centurione e della vedova di Naim che Cristo esaudì.

San Paolo ha dunque, secondo la interpretazione giansenista, posto nella Epistola ai Romani — ancora una volta e con maggior chiarezza al c. XI, vv. 5, 6 — i due grandi principî, che si è predestinati alla salvezza esclusivamente per il volere di Dio, senz'alcuna considerazione delle proprie opere passate o dei propri meriti futuri (predestinazione gratuita), e che nulla l'uomo può fare per compiere azioni di pietà e per conquistare la salvezza senza la grazia derivante dai meriti del Cristo.

Ma certo la dottrina della predestinazione e della grazia è in san Paolo ancora allo stato embrionale. Al pari di tutte le altre dottrine della teologia speculativa, questa si è elaborata solo attraverso le polemiche contro gli eretici, solo quando i dogmi della predestinazione e della grazia furono attaccati: solo quindi in occasione della eresia pelagiana. È perciò su Agostino, confutatore dei pelagiani, e sui Padri successivi, non su quelli anteriori, che ci si deve fondare — proseguono i nostri scrittori — per cercare la dottrina cattolica della grazia [1].

---

(1) [QUESNEL], *Tradition*, I, pagg. 199, 232 seg.

Fonte di tutti gli errori di Pelagio fu negare che il peccato di Adamo fosse stato comunicato alla sua posterità, che gli uomini nascessero colpevoli, e pertanto negare che la volontà umana avesse debolezze e corruzioni, ritenerla sana, forte bastevolmente per osservare la legge di Dio, così com'era in Adamo prima della sua caduta. Da queste premesse Pelagio traeva la conseguenza che l'uomo non abbia bisogno alcuno di una grazia che muova e fortifichi la sua volontà; anzi la necessità di tale grazia per agire avrebbe tolto la libertà al volere. Pelagio ammetteva le grazie che hanno una semplice influenza morale sulla volontà (legge di Dio, lumi dell'intelletto, esortazioni interiori); ma queste grazie potevano essere meritate, ed anzi erano date da Dio a ciascuno secondo i suoi meriti: l'uomo aveva quindi la sua salvezza tra le proprie mani.

Più moderato l'atteggiamento dei semipelagiani, sorti dopo la condanna di Pelagio e di cui si considera principale esponente Cassiano. Questi, pure aderendo a tale condanna, attribuivano al merito del libero arbitrio dell'uomo l'inizio della fede facendo scaturire dalla grazia ogni altra opera buona: sicchè l'azione della grazia s'iniziava soltanto dopo che si era mossa spontaneamente la volontà umana. Inoltre a questo primo inizio, appartenente esclusivamente all'uomo, connettevano la predestinazione, che sarebbe stata fondata sulla previsione del merito di esso.

Ma la Chiesa cattolica condannò decisamente pelagiani e semipelagiani, essa si attenne interamente a sant'Agostino, per cui non v'è alcun buon movimento della volontà umana che non sia dato da Dio gratuitamente, indipendentemente dai meriti dell'uomo. E questa dottrina, dicono i giansenisti, riaffermata da Beda Alcuino Adriano I nel rinascimento teologico delle scuole carolingie, accolta dall'Aquinate, trionfò incontrastata per secoli, giacchè bisogna giungere alla seconda metà del secolo XV per trovare le prime avvisaglie di quello che sarà poi il molinismo, reviviscenza dell'eresie pelagiana e semipelagiana [1].

---

(1) [Quesnel], *Tradition*, I, pagg. 313-372.

Queste prime avvisaglie di una reazione antiagostiniana (che non esiterei a mettere in relazione con l'umanesimo e con il Rinascimento) prendono di mira l'idea di una grazia cui l'uomo non possa resistere (grazia efficace): idea che sembra distruttrice della libertà. Ma con Molina viene tentato un sovvertimento — confessato dallo stesso autore — di tutta la dottrina tradizionale della Chiesa, viene dettata una dottrina nuova.

Si ha allora l'interpretazione più benigna del peccato originale e dello *status naturae lapsae*, in quanto dopo il peccato originale il libero arbitrio dell'uomo sarebbe rimasto privo dei doni gratuiti e soprannaturali che Dio gli aveva dati, ma illeso nelle sue doti naturali.

Molina ha foggiato la dottrina della distribuzione della grazia. Dio dà a tutti le grazie sufficienti per la salvezza: nessuno mai pecca per la impossibilità di evitare il peccato; Dio, sapendo la risposta che farebbe ogni volontà a ciascuna delle grazie innumerevoli con le quali Egli può sollecitarla al bene in una o in un'altra delle circostanze possibili, sceglie liberamente per ogni istante la grazia che Gli piace di dare; se dà una grazia cui l'anima consentirà, quella grazia è efficace; se dà una grazia cui sa che l'anima non consentirà, essa è semplicemente sufficiente, nome che le spetta a buon diritto, perchè, di per sè, potrebbe raggiungere il risultato di portare l'uomo al bene, non dipenderebbe cioè se non dall'uomo il consentirvi.

Quindi un'unica grazia, che produce effetti diversi a seconda della volontà che incontra, ma che mai pregiudica la libertà umana.

Contro questa dottrina innovatrice formano, almeno apparentemente, un fronte unico tutti i difensori della vecchia teologia, di cui i giansenisti affermano di non essere se non i più zelanti ed i più fidi. Un fronte unico in quanto così gli agostiniani come le varie gradazioni dei tomisti sostengono la gratuità della predestinazione, e l'esistenza di due grazie, la sufficiente e la efficace.

I domenicani, e più precisamente i neo-tomisti, scuola formatasi attraverso le dispute sulla dottrina agostiniana insorte a

Salamanca intorno al 1582, e di cui le figure più rilevanti sono Bañez, Lemos, Alvarez, sostengono quindi che vi sono due grazie, la efficace e la sufficiente.

La prima è una impulsione fisica soprannaturale, che determina inevitabilmente ed infallantemente la volontà a volere il bene. Essa è necessaria per ogni atto soprannaturale, è assolutamente gratuita (non dipende da noi ottenerla: Dio la dà a chi vuole, e dandola o negandola viene a discernere i buoni dai cattivi), è irresistibile, cioè la volontà non può resisterle. La grazia sufficiente, invece, è una qualità attuale o transitoria che conferisce alla volontà libera l'ultimo complemento che, nella sfera della sola potenzialità, la proporziona adeguatamente all'atto salutare. Per valersi del famoso esempio di Alvarez, l'uomo dotato della sola grazia sufficiente può essere paragonato a colui che si trovi al buio, ma abbia gli occhi sani: di questi ben può dirsi ch'egli abbia la potenza completa della vista; nello stesso modo questa grazia può essere detta sufficiente, non perchè basti a tutto, ma in quanto basta a dare la potenzialità.

La grazia sufficiente di per sè non conduce l'uomo alla felicità eterna, bensì gli dà il senso del bene e del male, lo rende capace di compiere atti buoni, conformi alla legge naturale[1-2].

---

(1) PORTALIÉ, *Augustinisme (Développement historique de l')*, *Dictionnaire de théologie catholique*, I, col. 2551 seg.

(2) Circa i domenicani del sec. XVIII, cfr. G. SELLERI, *Propositiones a sanctissimo Domino Nostro Clemente papa XI damnatae in bulla « Unigenitus Dei filius »*, Romae, 1718, pag. 36, 66, che distingue la grazia efficace, la grazia sufficiente *quae potest abiici, et cui potest resisti*, ed inoltre un concorso ed aiuto generale di Dio, necessario anche per fare le opere naturalmente buone. Solo pensando a questo aiuto generale, diviene giusto il dire che senza Dio non si può fare nulla. (Il Selleri rappresenta nel suo Ordine la tendenza meno remota dal molinismo). — JOS. AUG. ORSI O. P., *De Petri Soto ejusdem Ordinis et Iudoci Ravesteyn, De concordia gratiae, et liberi arbitrii cum Ruardo Tappero epistolari disputatione*, Romae, 1734, pag. 131 seg.: la grazia sufficiente (il termine è venuto in uso solo dopo il Concilio di Trento) consta di *auxilia* che illuminano l'intelletto ed eccitano la volontà, ed attribuiscono la *potestas proxima* di fare atti di pietà. Essi dispongono alla conversione ma non sempre la operano: sono simili ai semi che farebbero di per sè germogliare nei cuori degli uomini una quantità di atti buoni se non trovassero ostacolo nei difetti e gli uomini li coltivassero convenientemente. — In senso più prossimo ai giansenisti G. G. SERRY, *Praelectiones theologicae - dogmaticae - polemicae - scholasticae habitae in celeberrima Patavina Academia*, opus posthumum, Venetiis, 1742, II, « *Schola tomistica vindicata* », polemica col gesuita p. Daniel, pag. 354 seg.; III, « *De divina gratia* »,

Qual'è la posizione dei giansenisti di fronte ai neo-tomisti? Leggiamo la prima delle *Provinciali*. Secondo Pascal tutti sono d'accordo sul punto che i giusti hanno sempre *un pouvoir véritable d'observer les préceptes*. Ma i molinisti intendono ch'essi godano d'*un pouvoir prochain* consistente nell'avere tutto ciò ch'è necessario o per osservare i comandamenti o almeno per pregare Dio di assisterli, *sans qu'il soit nécessaire qu'ils aient aucune nouvelle grâce de Dieu pour prier*: esclusione dunque di una grazia efficace. I neo-tomisti aderiscono essi pure alla formula del *pouvoir prochain*, ma le danno tutto un altro significato. Quando essi dicono che i giusti hanno sempre il potere prossimo di pregare Dio, intendono che hanno bisogno però di un altro soccorso per pregare, quello della grazia efficace che non è data a tutti e che determina la loro volontà a pregare, senza di che essi non pregheranno mai: ed a spiegare questo potere prossimo dei neo-tomisti si ricorre ancora all'esempio di Alvarez.

I giansenisti secondo la prima delle *Provinciali* sono in tutto d'accordo con i tomisti, ma non accettano l'espressione di *pouvoir prochain*. Sicchè, dice Pascal, *j'ai grand peur que tout ceci ne soit une pure chicanerie*; ed il solo rimedio sarebbe che *Messieurs de l'Académie, par un coup d'autorité, bannissent de la Sorbonne ce mot barbare* [*prochain*] *qui cause tant de divisions*.

La seconda delle *Provinciali* ci rivela un altro punto di contestazione: la grazia sufficiente.

Qui pure sono chiare le posizioni antitetiche dei gesuiti (per cui *il y a une grâce donnée généralement à tous les hommes, soumise de telle sorte au libre arbitre, qu'il la rend efficace ou inefficace à son choix, sans aucun nouveau secours de Dieu, et sans qu'il manque rien de sa part pour agir effectivement*), e dei giansenisti, per cui non si agisce mai senza grazia efficace,

---

pag. 2 seg.: sono privi della grazia sufficiente i bambini che muoiono senza battesimo, gl'infedeli e molto spesso i peccatori induriti; la grazia sufficiente non s'identifica con la libertà necessaria per demeritare: si è colpevoli pur delle azioni cattive compiute senza tale grazia: questa da sola non conferisce nè ai peccatori la facoltà di convertirsi, nè ai reprobi quella di salvarsi, nè ai giusti quella di perseverare nella giustizia ricevuta.

e non si dà grazia attualmente sufficiente che non sia al tempo stesso efficace, in quanto se una grazia non determina la volontà ad agire effettivamente, ciò significa ch'essa è insufficiente per agire.

Ma la posizione dei neo-tomisti qual'è? Qui pure, sempre secondo Pascal, opportunistica, fondata sugli equivoci.

Essi ammettono con i gesuiti che vi sia una grazia sufficiente data a tutti gli uomini, ma vogliono che per altro gli uomini non agiscano mai con questa sola grazia, e che per farli agire Dio debba accordare loro una grazia efficace la quale determinerà realmente la loro volontà all'azione, grazia che Dio non accorda a tutti.

C'è dunque stato un compromesso tra gesuiti e domenicani. I primi accordano ai secondi di poter sostenere l'esistenza della grazia efficace, ma i domenicani in compenso accettano quel nome di sufficiente per una grazia che nel loro sistema è palesemente insufficiente. Su questi presupposti Pascal stende la nota parabola del viaggiatore ferito, che consulta tre medici. Il primo (giansenista) giudica le ferite mortali e dichiara al malato che solo Dio può rendergli le forze perdute; il secondo (gesuita) dice al ferito ch'egli ha ancora forze sufficienti per giungere alla sua casa; il terzo (domenicano), esaminate le ferite e sentito l'avviso dei due altri medici, si unisce al secondo per cacciare vergognosamente il primo; e dichiara al malato che le sue forze sono sufficienti per compiere il viaggio. *Le blessé néanmoins, ressentant sa foiblesse, lui demande à quoi il les jugeoit telles. « C'est, lui dit il, parce que vous avez encore vos jambes; or, les jambes sont les organes qui suffisent naturellement pour marcher. — Mais, lui dit le malade, ai-je toute la force nécessaire pour m'en servir? car il me semble qu'elles sont inutiles dans ma langueur. — Non certainement, dit le médecin, et vous ne marcherez jamais effectivement, si Dieu ne vous envoie un secours extraordinaire pour vous soutenir et vous conduire. — Eh quoi! dit le malade, je n'ai donc pas en moi les forces suffisantes et auxquelles il ne manque rien pour marcher effectivement? — Vous en êtes bien éloigné, lui dit il. — Vous êtes donc, dit le blessé, d'avis contraire à votre compagnon touchant mon véritable état? —*

Je vous l'avoue », lui répondit-il. Al che il ferito richiama il medico pessimista, seguendo il suo consiglio chiede a Dio le forze che riconosce di non avere, ne riceve misericordia e col suo aiuto giunge felicemente a casa.

Ed alla XVII *Provinciale* Pascal crede di poter svelare il piano dei gesuiti: essi sono più che mai ostinati nella difesa della dottrina di Molina, vogliono espellere dalla teologia la nozione di grazia efficace per non lasciare che quella di grazia sufficiente, nel senso di Molina. Ma essi hanno ben visto la impossibilità di una lotta aperta contro quella grazia efficace cui la generalità della Chiesa resta incrollabilmente fedele; ed allora hanno meditato di attaccarla senza destare l'attenzione dei più, di attaccarla sotto il nome di dottrina di Giansenio. In un primo momento i gesuiti faranno credere che vi sono due dottrine, quella di Giansenio, condannata, quella della grazia efficace, non condannata; ma allorchè la condanna di Giansenio sarà pacifica, accettata da tutti, si dimenticherà la distinzione delle due dottrine, se ne stabilirà alla luce del sole la identità, per dichiarare che con la condanna di Giansenio è stata condannata la dottrina della grazia efficace.

È lo spunto che troviamo poi ripetuto all'infinito da tutti i giansenisti, quelli italiani inclusi. Il vescovo d'Ypres non è che il bersaglio attraverso il quale si vuole colpire la dottrina tradizionale della Chiesa, si vuole strappare alla Chiesa la condanna di sant'Agostino.

Tra giansenisti e tomisti non v'è dunque — ripetono i giansenisti — differenza di sorta quanto al fondo della dottrina, v'è solo differenza quanto ai nomi. Se non vi fossero stati uomini indiscreti che vollero introdurre il nome di grazia sufficiente per designare quella che il Concilio di Trento bene chiama grazia eccitante ed implicitamente dichiara non sufficiente [1], non sarebbero sorte queste divisioni in seno alle scuole cattoliche, non si sarebbe data la possibilità di quel compromesso, in virtù del

---

(1) [QUESNEL], *Tradition de l'Eglise Romaine*, I, pag. 20: in realtà questa pretesa grazia sufficiente, dice Quesnel, sarebbe tale solo se si applicasse all'uomo nello stato di natura innocente.

quale i domenicani tollerano e dichiarano ortodossi i gesuiti, la cui dottrina diversifica dalla loro in punti d'importanza capitale, e dichiarano eretici i giansenisti, la cui dottrina non è che quella di sant'Agostino e di san Tommaso, sempre difesa dall'Ordine.

Fino a qual punto rispondono al vero queste asserzioni dei giansenisti?

Occorre ripetere che quando lo storico deve decidere se un moto d'idee sia ortodosso o ereticale, se due scuole teologiche s'identifichino o meno, non è affatto tenuto a porsi dallo stesso punto di vista del teologo. Per questi è sul terreno intellettualistico soltanto che la questione dev'essere decisa, la sentenza di eresia non può venire formulata che attraverso un procedimento sillogistico, di cui la maggiore sia un principio dogmatico posto dalla Chiesa, la minore un'asserzione del moto o della scuola accusati come contrastanti con quel principio; la difformità o la identità di due scuole teologiche si riduce a sua volta a difformità o identità di dottrine.

Per lo storico vi sono dei dati non dottrinali, delle tonalità sentimentali, delle sfumature intellettualistiche, dei caratteristici modi di agire, di argomentare, di ragionare, dei presupposti che mai affiorano alla superficie, delle concezioni profonde, non del tutto chiare neppure a coloro che parlano e scrivono in un modo piuttosto che in un altro appunto perchè hanno in fondo al loro animo inespressa una concezione piuttosto che un'altra della vita, della umanità, della Divinità stessa — la Divinità quale si palesa all'uomo che soffre o che lotta, non la Divinità delle formule teologiche, — vi sono degli ottimismi e dei pessimismi, che valgono assai più per differenziare tra loro le correnti, per metterle al loro reciproco posto, di quel che valgano le distinzioni talora evanescenti che separano due formule teologiche.

Accettato questo punto di vista, i dati che differenziano giansenisti e neo-tomisti sono tali e tanti e tanto evidenti da sommergere subito le affinità dottrinali.

Ma anche nel campo teologico sarebbe erroneo parlare di identità.

Entrambi, è vero, ammettono accanto ad una grazia eccitante, cui i neo-tomisti danno il nome di sufficiente, una grazia efficace [1]. Ma differenziano poi sia nel modo di concepire l'azione della grazia efficace, sia nel pensare ai mezzi attraverso cui può giungersi a tale grazia, sia — ed è questo il punto che più deve interessare i credenti, ch'è più atto ad incitare alla confidenza o alla disperazione — nel concepire la situazione di coloro cui non è stata concessa la grazia efficace.

Neo-tomismo e giansenismo professano che la grazia efficace non distrugge il libero arbitrio; ma mentre nel neo-tomismo appare effettivamente fatto salvo il libero arbitrio conformemente al c. 7 della sess. VI del Tridentino ed al can. IV del decreto *de iustificatione*, nel giansenismo la libertà dell'uomo su cui agisce la grazia efficace non è che una pura affermazione, un mistero cui si deve credere, ma che la mente non afferra.

È una idea tutta pelagiana — dicono i giansenisti — che si formano della cooperazione tra Dio e l'uomo su cui spira la grazia, coloro i quali vi pensano press'a poco come penserebbero alla cooperazione di due uomini che cercassero insieme di rimuovere un peso che nessuno di loro due, da solo, potrebbe rimuovere. Peggio ancora è l'assegnare all'uomo in tale cooperazione un vantaggio rispetto a Dio, stabilendo che l'uomo cominci col suo consenso a muoversi verso il bene prima che la grazia agisca.

---

(1) GUILLERMIN, *De la grâce suffisante, Revue thomiste*, 1902, pag. 666, ricorda che il domenicano Giovanni Gonzalez de Léon, professore a Roma nel 1636, insegnava che per san Tommaso non v'era mai stata differenza essenziale tra grazia sufficiente ed efficace. Per una dimostrazione dell'antitesi tra tomismo e giansenismo, vedi l'opera del gesuita GIUSEPPE SANFELICE, *Jansenii doctrina ex thomisticae theologiae praeceptis, atque institutis damnata*, Neapoli, 1728: nella dedica a Benedetto XIII l'A. si duole di quanti vogliono confondere col giansenismo la dottrina della grazia per sè efficace insegnata dai domenicani, e dei semi di zizzania che si spargono tra domenicani e gesuiti. Il Sanfelice vuole smontare il gioco dei giansenisti che fingono di ridurre tutta la loro dottrina al principio della grazia per sè efficace e dimostrare che questo è stato sempre accettato dalla Chiesa, ma che confondono però la *vis efficiens* della grazia che non ostacola la volontà e che è sempre data a tutti gli uomini, con la *efficacia*, congiunta infallantemente con il buon esito della grazia, con l'azione buona (pag. 103). Nel suo III libro egli contrappone in forma schematica in due colonne i principî fondamentali delle due scuole.

Secondo la dottrina di san Paolo e di sant'Agostino, invece, l'operazione del Creatore è talmente mescolata a quella della creatura ch'è impossibile distinguerle. Il movimento che lo Spirito santo imprime all'animo umano è al tempo stesso così efficace e così potente, così dolce e così proporzionato alla sua natura, che non v'è istrumento che sia più unito all'agente principale nè che ne dipenda di più. La saggezza infinita e la volontà onnipotente di Dio conosce in modo perfetto la propria opera e sa maneggiare con somma abilità tutte le molle di questo strumento libero e ragionevole. Essa muove dunque l'anima umana con tanta arte, in modo così conforme a ciò che le ha comunicato di libertà e delle sue altre perfezioni, e così proprio al fine per il quale l'ha creata, che non v'è nulla di più ingiurioso a Colui ch'è la ragione sovrana, che il temere vuoi ch'Egli possa ferire la libertà della creatura di cui è l'autore, vuoi che possa mancar di compiere in lei i suoi propri disegni, Egli a cui nulla può resistere.

Non si deve dunque temere affatto per la libertà del nostro volere, quando Dio lo tiene nella sua mano per farlo agire, poichè se lo muove e lo spinge è per liberarlo, non già per voler diminuire la sua libertà

L'operazione del Creatore sul nostro cuore non deve essere considerata estranea al nostro cuore medesimo: giacchè essa ci è più intima e più naturale che non sia quella che nasce dalla nostra volontà lasciata sola a lei stessa. Tra le cooperazioni umane non ve n'è alcuna che si approssimi a quella tra Dio e l'uomo: l'azione dell'Uno e dell'altro sono talmente mescolate e così inseparabili, che l'operazione interiore dell'uomo dev'essere principalmente attribuita a Dio anzichè a lui uomo. Se si vuol trovare un termine di raffronto per quella cooperazione, occorre pensare alla umanità santa ed alla volontà umana di Gesù Cristo ch'era nelle mani del Verbo cui trovavasi unita.

In cosa consiste dunque la cooperazione delle creature? Non certo nel prevenire la operazione della grazia, bensì nel seguirla, nell'esserle sottomessa, nel consentirvi, volendo ciò che Dio vuole, facendo ciò ch'Egli comanda, compiendo la sua volontà; *mais en le voulant* — dice Pascasio Quesnel — *par ce qu'il leur*

fait vouloir, en faisant autant qu'il nous pousse et nous fait agir, et en ne donnant de consentement qu'autant qu'il le tire de nous par la puissance de son Esprit, qu'il le forme en nous par sa vertu, et qu'il prend en sa main nostre volonté pour la faire coopérer avec luy: in modo che non può mai avvenire che la volontà vada più lungi del punto in cui è portata dal movimento che la grazia opera in lei: diversamente vi sarebbe nel volere un buon movimento che non deriverebbe da Dio, un bene che non sarebbe un dono della grazia.

Non si dà dunque possibilità, allorchè la grazia agisce, di una distinzione tra la parte della grazia e quella del libero arbitrio. Il consenso della volontà umana è tutto di Dio, perchè Dio ne è il principio. Ma al tempo stesso è tutto della volontà, poichè è in essa che Dio opera, ed è essa che vuole e consente, allorchè Dio fa volere e consentire.

Mentre un uomo non può che agire dall'esterno per persuadere un altro uomo, Dio agisce immediatamente sulla volontà di cui ha la chiave, e vi agisce in modo che non può essere nè violento nè necessitante di fronte alla volontà, giacchè consiste nello spargere in essa la carità, nel farle amare l'oggetto alla quale vuole portarla, nel convincerla ch' Egli è il suo bene e la sua felicità [1].

Senonchè è proprio inconciliabile con l' idea che la mente umana si forma di libertà, con quello ch'è il concetto comune di volere libero, l'idea di una forza irresistibile che penetrando alle radici della nostra volontà la determini infallantemente in un dato senso. Potrà dirsi che quel senso era il senso naturale,

---

(1) [QUESNEL], *Tradition* cit., II, pagg. 102-118. Per la dottrina comune nel tardo giansenismo francese esposta in una forma molto piana, vedi *Catéchisme ou exposition de la doctrine chrétienne*, imprimé par l'ordre de Monsigneur l'Evêque de Soissons [Franc Fitz James, vescovo tra il 1739 ed il '64], Soissons, 1756, III partie, pagg. 190-194: si danno una grazia abituale o santificante che rende giusti, ed una grazia attuale, *secours passager que Dieu nous donne pour éviter le mal, et pour faire le bien*; l'uomo coopera veramente alle buone azioni che la grazia interiore gli fa compiere, *mais cette coopération est elle-même un effet et un don de la grâce*. Dio dà la grazia interiore per misericordia, non per giustizia: e la privazione di essa non elimina il peccato, posto che chi pecca pecca liberamente, ed inoltre perchè la grazia non viene mai rifiutata a coloro che la chiedono sinceramente nel nome e per i meriti del Cristo: sicchè è già indizio di colpa l'esserne privi.

che quell'azione è paragonabile all'atto di chi tagli i legami che costringevano un ramo a piegare verso il basso e lo lasci libero di riprendere la sua naturale spinta ascensionale verso il Cielo [1]. Ma l'idea comune di libertà prescinde dalla natura non corrotta dell'uomo e dalle sue tendenze verso il bene, non vede più libertà dove non c'è più scelta tra due opposte azioni, tra il bene ed il male nell'ambito etico.

Quanto ai mezzi attraverso cui può giungersi alla grazia efficace, i tomisti sono pressochè d'accordo in ciò, che il predestinato è diretto da molteplici ed insistenti inviti divini, da una protezione divina contro le tentazioni: *non ad se nos Deus trahit ut pecudes... sed illuminando, dirigendo, alliciendo, pulsando et instigando* [2]: l'originaria predeterminazione fisica del tomismo tende sempre più a divenire determinazione morale.

Ma soltanto un gruppo, prossimo più al molinismo che all'agostinianismo, formatosi intorno alla Sorbona nel sec. XVII e di cui l'opera principale è la *Theologia graecorum Patrum vindicata* d'Isacco Habert (Paris, 1646), dà una risposta perentoria alla domanda: come si può giungere alla grazia efficace?

E la risposta è: attraverso la preghiera. Tutti hanno la grazia comune generale necessaria per compiere i doveri più facili e per pregare: col buon uso di questa grazia, con la preghiera, tutti possono ottenere la grazia efficace di per sè, quella cui la volontà mai non resiste, pur sussistendo il libero arbitrio.

È la dottrina resa popolare da sant'Alfonso de' Liguori, cui è stato però obiettato di non risolvere affatto il problema della conciliazione tra grazia e libertà, sacrificando la grazia con l'asserire che compiere doveri facili, e particolarmente pregare, è rimesso del tutto alla libertà umana (sicchè colui che prega non ha alcun dono di Dio in più di colui che non prega), sacrificando

---

(1) Il monaco cassinese Angelo M. Fracassini, un difensore della teologia agostiniana, prossimo al giansenismo ed ammiratore di S. de' Ricci, nella sua *Difesa della sentenza agostiniana*, Brescia, 1783, pag. 381, scrive: la libertà della creatura ragionevole « è a misura della potenza, cui essa ha per non peccare. Onde libertà perfetta convien sia il non poter peccare. In fatti la libertà de' beati, ch'è perfettissima, consiste per l'appunto nell'impossibilità di peccare ».

(2) Domenico Soto, *De natura et gratia*, l. I, c. XV, XVI.

la Provvidenza col non giustificare come Dio possa prevedere l'uso che gli uomini faranno della grazia generale a tutti concessa, non spiegando più che non spieghino gli altri sistemi quale sia la virtù intima della grazia per sè efficace: facendo in ultima analisi dipendere la colpa di coloro che non riescono a compiere i doveri difficili dal fatto di non avere in tempo pregato.

Per i giansenisti, una volta posto il principio che tutto quanto fa l'uomo prima dell'avvento della grazia efficace è peccato, che tutto quanto l'uomo avrebbe *di suo* da offrire al Creatore non sarebbe che colpa e non farebbe che aggiungere corruzione alla natura corrotta: una volta stabilito così risolutamente che la vocazione degli eletti non ha altra causa diversa dalla volontà di Dio, mistero impenetrabile, senza che vengano in considerazione alcuna opere buone o previsione di meriti futuri: è ovvio che nulla può fare l'uomo per procurarsi questa grazia. La umiliazione sincera, l'afflizione, la preghiera fervida, sono possibili solo là ove Dio le inspiri, ed allora non sono imputabili all'uomo bensì a Dio, non costituiscono un merito dell'uomo ma una grazia di Dio.

Potrà solo dirsi che come nessun uomo avrebbe ragione di non preoccuparsi della sua salvezza per ciò che fosse stato rivelato che una sola anima al mondo andrà perduta — giacchè ognuno avrebbe a chiedersi: non potrei essere io quell'uno? — così quel dubbio di non essere tra gli eletti, quel mistero che circonda l'azione della grazia efficace, deve forzare ciascuno ad approfittare di quella che gli sembra essere la sua libertà per cercar di operare il bene: nella speranza che dietro quell'apparente libertà si nasconda il volere di Dio che lo spinge per la via della elezione.

Qualche giansenista, intuendo quanto vi sia di pauroso in questo principio che nulla può fare l'uomo per la propria salvezza, contrappone che se è senza dubbio funesto pensare alla grazia ritenendo di essere nel numero dei più, cioè dei predestinati alla perdizione, non è tuttavia più funesto di quel che sia l'accettare la fede pelagiana, il credere cioè che la propria sorte dipenda dalla propria volontà. Nessuno ha più ragione di

disperare del pelagiano, il quale crede che salvezza o perdizione stiano nelle sue mani, ma al tempo stesso deve constatare come la sua volontà non gli possa somministrare alcun mezzo per assicurarsi della propria salvezza.

Inoltre ad evitare il pericolo della disperazione deve intervenire la speranza, *obbligatoria* per ogni cristiano, virtù essenziale del cristiano.

È un oratoriano giansenizzante, il p. Vauge, che nel suo *Traité de l'espérance chrétienne* (Paris, 1731) pone decisamente la massima che ogni fedele ha l'obbligo di sperare di esser nel numero degli eletti.

E pur sul tema della speranza i giansenisti si sentono forti contro gli avversari.

Ostacoli alla speranza — essi dicono — possono essere la confidenza segreta in se stesso, il volerla far dipendere dalle disposizioni che si sentono in sè, oppure l'ignorare ch'essa non è meno obbligatoria della fede. Occorre rimuovere questi ostacoli e sperare: ma sperare della speranza cristiana, che dev'essere volta verso Dio, e ch'è snaturata se da Dio venga trasportata al libero arbitrio, fatta degenerare in una presunzione suggerita dall'amor proprio, temeraria e superba. Chi accetta il comando di Dio di avere fede in Lui, non può conoscere la disperazione [1].

L'uomo è per sua natura incline a sperare.

Il credente persuaso che l'Inferno lo aspetti non può essere che una eccezione, situata molto spesso piuttosto nei domini della patologia che in quelli del misticismo o di un tipo qualsiasi di religiosità.

L'amore di sè è *le plus subtil des théologiens; s'il accepte une doctrine cruelle, soyez sûr qu'il saura l'humaniser, l'attendrir. Ni le calvinisme, ni les écoles qui découlent de lui, n'auraient pu se propager, s'ils n'avaient invité plus ou moins ex-*

---

(1) *Trattato della confidanza cristiana, e dell'uso legittimo delle verità, che riguardano la grazia di Gesù Cristo*, tradotto dal franzese per opera di Aletofilo Pacifico [il benedettino Rotigni], Venezia, 1751, pagg. 113 seg., 153 seg., 198 seg., 215-220. Il *Traité de la confiance en la misericorde de Dieu* del Fitz-James era già stato tradotto in italiano e stampato a Venezia, quindi a Firenze (1739), in una traduzione dell'ab. Davia (cfr. lett. 15 aprile 1739 di mons. Bottari, Corsiniana, Roma, ms. 1877).

pressément chacun de leurs adeptes à ne pas douter de son propre salut, ha scritto magistralmente un grande storico del sentimento religioso (1).

E nelle figure del giansenismo a noi più familiari e più note non ritroviamo, invero, questa lancinante paura della dannazione.

Ma come essi vi si sottraggono?

Scrive appunto il Bremond, prendendo le mosse dal noto documento pascaliano della visione: al cattolico basta una speranza naturale nel perdono di Dio e nella salvezza, perchè egli ha le promesse di Dio e del Vangelo ed è sicuro di vederle realizzate in sè con il soccorso della grazia che non mancherà mai. Ma al calvinista come al giansenista occorre il segno — visione o voce di Dio, sia pure voce interiore — che dia la certezza. La speranza cristiana non è possibile, poichè il fedele ignora se Cristo sia o meno morto per lui, s'egli avrà o no la grazia, se i comandamenti gli saranno o meno possibili. La prima generazione giansenista non ha tratto questa conseguenza da un sistema ch'essa ancora non viveva e che professava sinceramente di ripudiare. Pascal, teologo novizio ed impetuoso, è stato più logico.

La questione del famoso documento pascaliano è estranea al mio studio.

Ma Bremond mi pare abbia qui generalizzato senza trovare una salda base alla sua tesi.

Il giansenismo non ci dà delle cerchie di disperati: è ben vero. Ma non udiamo neanche alcuna voce, pur in cenacoli che fanno così larga parte nella loro vita religiosa all'elemento miracoloso e soprannaturale, e trovano in esso conferma della bontà dei loro principî, che ci accenni ad assicurazioni particolari che Dio darebbe ai singoli intorno alla salvezza.

Nulla di simile.

La fiducia scaturisce probabilmente da vie più semplici e più spontanee. Il consiglio del p. Vauge è facile a seguire, perchè sgorga da un intimo bisogno dello spirito, e tutti i giansenisti lo adottarono... ben prima ch'esso fosse enunciato.

---

(1) BREMOND, op. cit., pag. 414.

Se pur si creda che pochi si salveranno, si pensa che si sarà nel numero degli eletti: ed ogni tratto della nostra vita di cui ci paia dover essere soddisfatti (in primo luogo l'attaccamento ad una dottrina invisa ai più e perseguitata) può ben apparire la conferma della nostra predestinazione alla salvezza.

Se nulla si può fare per procacciarsi la grazia efficace, se i rimedi suggeriti sono diretti ad evitare solo la disperazione in chi dubita di non aver ricevuto il dono di questa grazia, qual'è almeno la situazione di coloro che effettivamente non l'hanno ricevuta, che sono rimasti allo stadio della grazia eccitante? Possono essi compiere il bene, attuare i comandamenti di Dio?

Risponde diffusamente Pascal nella *Lettre sur la possibilité d'accomplir les commandemens de Dieu*. La proposizione del c. XI sess. VI del Tridentino — « i comandamenti non sono impossibili ai giusti » — ha due sensi. Quello più comune secondo cui il giusto considerato in qualsiasi istante ha sempre il potere prossimo ad adempiere i comandamenti nell'istante seguente: in questo senso la proposizione è errata. Giacchè questa interpretazione non è che un relitto della opinione pelagiana, e viene ad escludere che il giusto non abbia bisogno, ad ogni istante, di un soccorso speciale per agire. Ma v'è un altro senso nel quale la proposizione è vera: nel senso che il giusto, quando agisce come tale e per un impulso dell'amore verso Dio, può adempiere i comandamenti nell'azione ch'egli effettua per carità. In altre parole: è falso che i giusti possano sempre agire in quel modo che costituirebbe la perseveranza nella giustizia; è vero che i comandamenti sono possibili alla carità, tale qual'essa è nei giusti in questa vita.

Il Concilio di Trento, che nel cap. XI mirava a combattere gli errori di Lutero, col can. 28, che non dev'essere disgiunto dal can. 25, ha appunto voluto condannare l'opinione luterana, che anche le azioni dei giusti fatte senza carità siano necessariamente sempre dei peccati, se pure non imputate a peccato. Ma non ha già voluto accettare l'opinione pelagiana che ciascuno possa sempre compiere opere buone.

Si può allora chiedere: che posto ha nella teologia giansenista

quella grazia che i giansenisti dicono eccitante, i neotomisti sufficiente? Per chi consideri la cosa ponendosi al di fuori delle sottigliezze e delle astrazioni teologiche, è chiaro che quella grazia è qualcosa di superfluo, un aiuto privo di alcun valore, posto che da sola non aiuta in nulla l'uomo volto a superare il sommo problema della salvezza.

A ragione il nostro p. Chignoli insegna che i giansenisti negano la grazia sufficiente: che quelli che non osano confessarsi tali, ammettono il nome, ma indicano con esso la *gratia parva* di Giansenio, cioè *coelestis indeliberata quaedam delectatio terrestris concupiscentiae delectatione minor*, assolutamente inetta ad impedire all'uomo di peccare, a far trionfare il volere e l'onestà [1].

Come si può acquistare la giustizia, così non si può meritare la sua conservazione. Viene affermato, sì, che Dio non abbandona mai chi non lo abbandona, che la perseveranza nella preghiera è arra della perseveranza nella giustizia; ma quando si scende a cercare il significato più profondo di queste affermazioni, ecco affacciarsi ancora la dottrina dell'assoluta impotenza dell'uomo, del suo completo abbandono nelle mani di Dio. Ecco presentate le parole di san Prospero: « Dio non lascia se non lo si lascia, ed Egli ben spesso fa sì che non lo si lasci; ma donde proviene che Egli ritenga questi e non ritenga quelli? Non è permesso cercarlo nè possibile trovarlo »; ecco spiegato che se Dio non desiste mai dal dare il suo soccorso a coloro che perseverano nel domandarlo, però la perseveranza nella preghiera non può essere effetto della volontà dell'uomo ma soltanto di una grazia, affatto indipendente dai meriti umani. Ecco ricordato che così dev'essere, perchè se Dio dissemina tra gli eletti dei giusti che non sono destinati a perseverare, è allo scopo di tenere nel timore coloro che perseverano mostrando loro la caduta degli altri: e questo timore verrebbe meno se la caduta non fosse effetto di Dio che ritira il suo dono, ma soltanto cattivo uso del dono fatto dall'uomo.

---

(1) *Praelectiones theologicae* cit., pars II, t. VI, pag. 33 seg.

Il libero arbitrio dopo il peccato originale è quindi stato leso a morte: non ne resta che una parvenza, un vano nome. L'uomo è lo schiavo della dilettazione: a seconda che prevalga la dilettazione della carne o quella dello spirito, egli è schiavo del peccato o della giustizia: ma il suo andare verso il peccato o verso la giustizia non è quello dell'uomo sciolto da legami che si dirige liberamente. La sua immagine è invece quella di chi è *placé entre deux amis, chacun d'eux le retire avec une chaîne de peur qu'il ne s'éloigne d'eux davantage: dira-t-on que cet homme ait recouvré sa première liberté, et qu'il soit au même état qu'auparavant et dans l'indifférence de choisir? Et n'est il pas vrai, au contraire, qu'il est dans l'impuissance d'aller, ni d'un côté, ni d'autre, et qu'il ne peut s'approcher de l'un, si la chaîne qui le tient n'est rompue?*

La libertà dell'uomo, dopo il peccato originale, *est maintenant hors d'état de se porter à Dieu, si ce n'est que le lien de sa grâce le tirant avec plus de force, rompe ceux de la cupidité, et lui fasse dire: « Seigneur, vous avez rompu mes liens »* [1].

Osservò lo Strowski che la dottrina di Port-Royal si riduce a poche idee semplici elementari slegate tra loro: che non si potrebbero ridurre a sistema organico senza fare violenza alla realtà, che furono sentite più col cuore che non con l'intelligenza [2]. V'è in questo giudizio qualche esagerazione: ma certo in Port-Royal come in qualsiasi moto religioso — che per sua natura non è riducibile a costruzione dottrinale e non può trovare nella elaborazione teologica nonchè l'unica neppure la più saliente espressione — sarebbe vano cercare una connessione rigidamente logica delle varie dottrine. La connessione non esisteva che nei cuori dei credenti, ed è quella connessione che non soffre di essere racchiusa in formule sillogistiche.

Così in quel sistema ove la preghiera non è possibile se non sia largita come un dono da Dio e da Lui inspirata, non vi

---

(1) PASCAL, *Lettre sur la possibilité d'accomplir* etc., *Ouvres complètes*, Paris, 1864-65, II, pag. 74.

(2) *Pascal et son temps*, 4.ème éd., Paris, 1909-13, III, pag. 9 seg.

sarebbe posto, a rigore di logica, per una propedeutica della preghiera. La si trova invece: e riflette essa pure quel senso di profonda coscienza dell'abbattimento della natura umana dopo il peccato originale, dello stato d'inferiorità in cui si trova l'uomo dopo la caduta del primo genitore.

Vi si ritrovano anche pagine tra le più commoventi della letteratura cristiana, ove l'uomo esprime al Redentore la sua gratitudine, il suo attaccamento di creatura prostrata, il senso dell'annullamento che non è umiliazione, tanto l'uomo è remoto dal ricordo dello stato migliore, tanto è conscio della impossibilità di riconquistarlo, tanto è persuaso della suprema giustizia di quella sua decadenza. Il giansenista ha presente ad ogni attimo quella verità cristiana, che l'uomo non può trovare grazia presso il Signore se non per i meriti del Cristo: ma egli sente anche, a differenza degli altri cristiani, l'abisso che il peccato di Adamo ha scavato tra l'uomo ed il Dio Padre; egli è riluttante al Cristo là dove questi ha diretto verso il Dio Padre la preghiera degli uomini: il *Pater noster* non scaturisce che con difficoltà dalle sue labbra: dopo il peccato il solo Dio accessibile agli uomini è il Cristo, solo a Gesù devono rivolgersi le preghiere [1].

Furono a torto dipinti come nemici della Vergine e dei santi: i giansenisti insorsero contro le pratiche superstiziose, contro i tentativi di far credere ai fedeli che al ben operare ed all'amore verso Dio potessero darsi sostitutivi e che questi sostitutivi potessero essere devozioni, recite di preghiere e di formule, il portare indosso immagini e rosari (si ricordi la nona *Provinciale*). Ma la loro pratica religiosa resta esattamente nei termini del *Decretum de invocatione Sanctorum* del Tridentino: e sarebbe falso pensare ch'essi provino riluttanza ad invocare la Vergine ed i santi, che li invochino solo per sfuggire il sospetto di eresia. Giansenio patrocina il culto di san Giuseppe, l'abate di S. Cirano è devotissimo della Vergine: nella loro religiosità abbondano gli elementi affettivi, che preponderano appunto nel culto della Vergine. Solo, essi vogliono non si faccia confusione tra gl'interces-

---

(1) BREMOND, *Pascal et le « Mystère de Jésus »*, *La Revue de France*, 1923, pag. 681.

sori e la divinità, tra gl'intercessori utili ma non necessari ed il mediatore indispensabile [1].

Per l'elemento miracoloso non hanno alcuna riluttanza. Sono convinti della esistenza di miracoli. I miracoli sono la prova della Fede, i mezzi di cui si serve Dio per dimostrare quelle verità che per circostanze qualsiansi appaiono sensatamente dubbie al raziocinio umano. Tutti i giansenisti hanno sempre creduto che Dio abbia ricorso ai miracoli — più famoso di ogni altro quello della santa Spina — per provare la bontà della loro causa.

L'ultimo giansenismo francese — quello dell'Impero e della restaurazione — vivrà non pur nell'assoluta fede nei miracoli che si compiono sulle tombe e per l'intercessione dei suoi giusti, ma in un ambiente tutto permeato di soprannaturale, tra le veggenti e le profetesse.

Si è più volte parlato del giansenismo come di un cristianesimo integrale, come di un ritorno alle origini, come di un rinnegamento di dodici secoli nel campo della teologia dove si ritorna a sant'Agostino, di sedici secoli nel campo dell'etica e della pratica.

In effetto v'è nel giansenismo qualcosa della mentalità paolina, rivivono nei suoi consigli alcuni dei suggerimenti della I Ep. ai Corinti: solo mentre qui domina l'attesa lieta della Parusia, nel giansenismo regna il terrore della perdizione. Ma in entrambi v'è il consiglio all'uomo di staccarsi da tutto ciò che lo circonda, di disinteressarsi di quanti sono valori umani, ricchezza, posizione sociale, fama ed onori, acquisto della scienza.

Nessuna idea di fare del cristianesimo strumento di trasformazione sociale: nessuna idea neppure di brandirlo come arma di guerra per la distruzione di una tavola di valori, di un sistema, di un assetto, per instaurare una vasta repubblica cristiana che non conosca confini nè ceti sociali: il giansenista vuole che ciascuno resti nella posizione in cui si trova: le grandi duchesse della Fronda e le modeste serventi del convento di Port-Royal, i duchi e pari, i piccoli gentiluomini consiglieri o intendenti, i

(1) Cfr. cit. *Catèchisme* di Soissons, pag. 287 seg.

poveri abati che sono attratti nell'orbita del movimento, serbano ognuno il loro rango sociale: non pensano affatto a mettere beni in comune o a darsi i segni esteriori di una fratellanza con cui siano incompatibili i dislivelli sociali. Vivono l'uno accanto all'altro, rinunciando a tutto, ma ognuno racchiuso nella sua devozione, nella sua conversazione con Dio: la loro attività è piuttosto di difesa che di proselitismo: a differenza di tutti gli apostoli animati da un grande soffio di amore umano, sono dei taciturni, preferiscono scrivere anzichè predicare.

Gli è che nessun giansenista avrebbe detto le parole che un grande italiano, il Muratori, pone in testa al suo trattato della carità cristiana: non avere l'uomo mezzo migliore per dimostrare il suo amore verso Dio dell'amore per il prossimo, sicchè dei due precetti — ama Dio, ama il prossimo — è il secondo che deve dominare in modo assoluto nella vita pratica.

All'opposto per il giansenista il primo precetto, l'amore verso Dio, signoreggia nel modo più assoluto, eclissa l'amore del prossimo. Gli è che tutta l'umanità è infetta di peccato, tutta porta su sè il marchio d'infamia: nessuna creatura umana può essere oggetto degno di amore, nessun amore umano può essere un riflesso dell'amore divino, può acquistare merito presso Dio.

Un giansenista non avrebbe neppure mai parlato col Manzoni di amore per la creatura che, comandato, diviene santo. Dio è il solo punto luminoso che appaia alla visuale umana: nel panorama a crudo chiaroscuro, dove non sono che due tinte, è dilettazione peccaminosa, vittoria della concupiscenza sulla carità, tutto quanto non è amore di Dio: è peccato ogni atto o pensiero che non sia riferito a Dio.

I giansenisti sono insorti in ogni tempo contro questa taccia di aridità sentimentale data al loro moto, contro l'accusa ch'esso spegnesse gli affetti, anche i più naturali ed i più santi: hanno opposto dei dati, i rapporti affettuosi tra la mère Angélique e tutte le sue religiose, i legami tra Jacqueline e Biagio Pascal.

Nessuna creatura umana riesce mai a vivere interamente conforme ai suoi principî, e niente rende così accette e così care alle folle le grandi figure dei santi come quelle loro incongruenze, quelle infedeltà alle loro dottrine che denotano una ricchezza

sentimentale, un incoercibile amore, uno slancio irreducibile di fratellanza umana. Raramente una dottrina riesce a trasformare sin nel profondo l'animo di un uomo, a cancellarne le tendenze congenite. Certo tra i giansenisti gli esempi di affettuosità, di amore del prossimo, non furono rari. Un *cliché* giansenista, come quello della *Maison du pêché* di Marcella Tynaire, non ha altro valore che quello di lontanissima approssimazione che possono avere i più fedeli tra i *clichés*. Ma è innegabile che il distacco da tutti gli affetti umani fosse nella precettistica del movimento, che tanto più l'uomo fosse prossimo alla perfezione quanto più completo fosse tale distacco: ed in uomini dalla fede così intensa, in uomini ove più d'una volta trapela una passione religiosa forte sino al fanatismo, un convincimento non rimane mai inerte, finisce sempre per riportare qualche vittoria sulla natura.

Questi i caratteri basilari del movimento. L'opportunità o le circostanze gli foggiarono alcune altre caratteristiche, diedero luogo a suoi atteggiamenti ed aspetti, non legati con un vincolo di necessità ai principî che stanno alle sue basi.

Il desiderio di veder mantenuta intatta la dottrina della grazia esposta da sant'Agostino aveva portato sin dal primo momento il giansenismo a foggiarsi una concezione d'immutabilità della Chiesa: immutabilità nella teologia come nell'etica, nella pratica chiesastica come nella costituzione della Chiesa. Creazione divina, questa deve rimanere sottratta alla legge di evoluzione, frutto delle mutevoli passioni e dei mutati bisogni degli uomini.

Tale l'idea ch'è a base dell'asserito ritorno alle origini.

Fra le trasformazioni quelle che più offendono i giansenisti, sono le mitigazioni apportate alla disciplina del Sacramento della Penitenza ed all'ammissione dei fedeli alla Eucarestia.

Sul primo punto, essi tengono ferma la vanità di ogni conversione che non sia effettuata per amore di Dio, ma per altre cause, quale il timore delle pene infernali: vogliono l'assoluzione differita quante volte il confessore non sia certo della conversione del penitente, negata allorchè si tratti di penitente che sempre ricada, su cui il Sacramento non produca beneficio alcuno:

amerebbero ripristinato l'uso che la penitenza precedesse l'assoluzione; non dispiacerebbe loro veder ritornare in onore la confessione pubblica.

I detrattori dissero i giansenisti nemici della comunione frequente, insistendo nel sostenere che il succo del famoso *Traité de la fréquente communion* di Antonio Arnauld sia appunto d'impedire a cristiani non eccezionali per santità la frequenza della comunione. In realtà i giansenisti non sembrano animati che da un senso rispettoso e devoto della maestà del Sacramento, dal timore di vederlo profanato da chi vi si accosti con cuore non puro, attraverso il sommario lavacro di una confessione fatta senza dolore per i propri peccati, senza empito di amore verso Dio, senza che siasi operato nell'animo alcun rinnovamento per cui la vita del domani abbia ad essere più pura, più accesa di carità, meglio temprata contro le tentazioni di quel che sia stata la vita d'ieri.

Nella pratica chiesastica i giansenisti non sono dei protestanti larvati, animati da inconfessato rancore per tutte le concessioni che la Chiesa ha fatto al bisogno di antropomorfizzazione della divinità proprio a tutte le menti umane, più forte negl'intelletti più umili, per quanto la Chiesa ha accordato al bisogno di materializzazione proprio all'animo dell'uomo allorchè questi è animato dall'amore, sia pure da amore verso il divino.

Solo, essi sono infervorati di spirito di verità, non possono consentire che nell'ambito della religione trovino il loro posto leggende, anche le più suggestive, che si svolga un'agiologia inspirata da un disordinato empito di reverenza e di amore, il quale finirebbe col travolgere verità essenziali della Fede, col fare dei santi i simili di Dio, non già le creature tratte esse pure dalla massa di perdizione, segnate esse pure del marchio indelebile del peccato originale, che unicamente la misericordia divina volle sollevare agli apici della perfezione cristiana.

Da qui l'avversione giansenista verso le esagerazioni nel culto dei santi, verso le preghiere che non rispettano la loro qualità di conservi, non più partecipi della divinità che non siano le altre anime; da qui, anche, l'avversione verso le leggende intorno a pretesi santi od a pretesi miracoli, rivolta par-

ticolarmente contro quelle leggende che o alterano il Vangelo o attribuiscono ai santi qualità incompatibili con la natura umana corrotta, che nulla può senza l'intervento della grazia efficace.

Per sostenere l'immutabilità della Chiesa, per scendere in lotta contro tutte quelle che sono deviazioni rispetto alle origini chiesastiche, occorre una continua indagine storica che discerna la verità dalle leggende, ricostruisca fedelmente il periodo delle origini. La storia ecclesiastica, storia franca e coraggiosa, senza concessioni ai desideri di accomodamenti con la pratica presente, con i gusti del secolo, è dunque uno strumento necessario nelle mani dei giansenisti. È poi umano che qualche volta il dato storico venga pur forzato a favore della tesi.

Ma al tempo stesso questo avviene: che i migliori e soprattutto i più spassionati tra i cultori della storia ecclesiastica, quelli che non sono al servizio di alcuna tesi, che fanno della storia per la storia, trovano solo nel giansenismo incoraggiamento ed appoggio. Altrove è contro loro l'insurrezione di città che si vedono sottratto il loro patrono o l'immagine dipinta dagli angioli o la lettera scritta dalla Vergine, è l'ira di Ordini religiosi che scorgono posticipata di qualche secolo la loro origine, è il silenzio imposto dalle autorità della Chiesa, che non vogliono proteggere l'impostura contro la verità, ma desiderano per amor di pace, e spesso dietro l'intervento di principi secolari, che venga fatto il silenzio intorno a queste dispute. I maggiori storici ecclesiastici del seicento e del settecento soffrono tutti avventure di tal genere: ma tolti i bollandisti gesuiti e non molti altri risolutamente antigiansenisti, finiscono di essere dei simpatizzanti per quel movimento, dove trovano maggior libertà di manifestare il loro pensiero. Spesso i gesuiti li diranno giansenisti addirittura, anche se abbiano le idee più ortodosse in materia di grazia o non s'interessino affatto di questioni di teologia: non v'è altro, salvo sporadiche eccezioni, nell'asserito giansenismo dei benedettini di san Mauro o degli oratoriani.

Questi rapporti tra giansenismo e storia ecclesiastica — per cui si considerano in certo modo appartenenti al movimento storici come il Fleury e l'Alexandre Noël che non si occuparono di speculazione teologica e le cui idee in materia di grazia non

appaiono sospette — possono essere meglio compresi ove si ricordi che il giansenismo fu sempre, anche dov'ebbe maggior diffusione come in Francia, movimento limitato a ceti colti, e in Francia nel seicento, nei Paesi Bassi e tra noi sempre, ristretto quasi esclusivamente tra gli ecclesiastici, secolari e regolari. Movimento che rifiuta tutti gli adattamenti, che procede arditamente su quella che gli sembra la strada della verità, senza chiedersi se quella strada sia troppo stretta o faticosa per i più degli uomini, se molti potranno camminarvi — doveva trovare proseliti o simpatizzanti con maggior facilità che altrove tra gli uomini di studio, tra quanti potevano meno difficilmente dimenticare le debolezze umane o non preoccuparsi delle anime più deboli, più esposte al continuo pericolo di cadute.

Il giansenismo, solo per circostanze estrinseche ed in misura minore che non si sia fatto credere, fu moto antipapale.

Alle origini sue si trovano uomini convinti della infallibilità pontificia, assertori delle più combattute prerogative del papato: finchè è incerto da quale lato questo si volgerà, è difficile dire se vi saranno maggiori probabilità di ribellione da parte dei gesuiti nel caso che il Pontefice sia col giansenismo o da parte dei giansenisti s'egli sia con i gesuiti.

Quando l'atteggiamento del pontificato è già chiaro, Pascal può scrivere a Mademoiselle de Roannez: *Nous savons que toutes les vertus, le martire, les austérités et toutes les bonnes œuvres, sont inutiles hors de l'Eglise et de la communion du chef de l'Eglise, qui est le pape. Je ne me sépareray jamais de sa communion; au moins je prie Dieu de m'en faire la grâce; sans quoi je serois perdu pour jamais* (1). E sempre, sino all'ultimo, partono dal campo giansenista proteste di attaccamento alla prima sede, assicurazioni ch'essi mai romperanno l'unità. Ancora intorno al 1870 i superstiti del giansenismo francese rifiutavano ogni solidarietà al p. Loyson ed i vescovi giansenisti di Utrecht continuavano a chiedere a Roma la conferma (2).

---

(1) *Oeuvres*, pag. 231 seg.

(2) GAZIER, *Histoire générale* cit., II, pag. 281 seg.

Furono le circostanze estrinseche, la protezione e l'appoggio dato da quegl'istituti come i Parlamenti e la Sorbona in cui assai meglio che nella monarchia viveva il vecchio spirito della Nazione, si tramandavano le tradizioni più auguste, a costringere il giansenismo ad accostarsi al gallicanismo. Tra i due moti, l'uno che predica il distacco da ogni affetto umano, che vuole scorgere nell'uomo il passeggero il quale non deve dare pur uno sguardo al battello che lo trasporta, ma deve tenere incessantemente volte le pupille al punto d'approdo — e l'altro tutto imperniato su strutture umane, tutto volto alla esaltazione dello Stato, tendente ad assoggettare la città di Dio alla città terrena, non solo non v'era alcuna analogia, ma intercedeva una diversità sostanziale profonda, che soltanto la forza delle circostanze potè far superare.

Così pure solo circostanze contingenti ben facilmente individuabili spiegano l'appoggio dato dal giansenismo a quelle tendenze decentratrici, che nell'età moderna, dopo i Concilii di Costanza e di Basilea, non mancarono di far sentire la loro voce, ora più ora meno fievole, in seno alla Chiesa.

Una volta perduta ogni speranza di poter vedere la propria causa trionfare a Roma, una volta intuito che il papato era troppo impegnato perchè qualsiasi Pontefice, quali fossero i suoi sentimenti personali, quali le sue avversioni antigesuitiche, potesse disfare l'opera dei predecessori — non restava al giansenismo che la speranza di trionfare in seno alla Chiesa, tra i vescovi o tra il clero minore. Da qui la costante adesione alla dottrina gallicana della superiorità del Concilio sul Papa, la negazione del potere di quest'ultimo d'imporre in materia di Fede dottrine che la Chiesa non accetti.

Quando sarà palese che pur la grande maggioranza dell'episcopato è per quello che i giansenisti chiamano evoluzionismo gesuitico, vuole l'accordo tra la religione ed il secolo, respinge il giansenismo, non rimarrà a questo se non il partito di sostenere che il corpo della Chiesa, depositario della verità, non è costituito dal maggior numero, e porre innanzi la dottrina dei periodi di oscuramento per cui i dogmi stessi perdono non la loro natura ma la loro apparenza, soffrono di essere transito-

riamente offuscati da dottrine fallaci, che alla moltitudine appaiono più probabili.

Riassumiamo.

Per poco più di due secoli, fra la Controriforma e la grande Rivoluzione, in gran parte della cattolicità, nei ceti più intelligenti ed attivi, quelli che costituiscono il terreno fecondo per ogni germoglio, quelli che danno tono e direttive alla cattolicità mondiale, stanno a fronte due opposte concezioni.

L'una vuole la religione stia a pari con i tempi, non imponga agli uomini nè convincimenti cui la loro mentalità ripugna, nè pratiche ch'essi più non hanno l'intensità di fede necessaria per attuare.

L'altra afferma che in materia religiosa non possono darsi mutamenti, rimane indifferente alla prospettiva che il cattolico possa apparire tra poco agli occhi degli atei o dei protestanti l'uomo di un'altra epoca e di un'altra civiltà.

Chi voglia pensare i due moti sotto una di quelle forme sintetiche atte ad impressionare e ad imprimersi nella memoria, può immaginare il pastore d'anime vagheggiato dal giansenismo come quegli che nel giorno del giudizio si presenterà a Dio e Gli dirà: — Signore, poco gregge io ti reco: questa è stata la tua volontà: a pochi in questi tempi iniqui Tu desti il dono della perseveranza, pochi Tu volesti tra gli eletti. I più ricusarono di piegarsi alla Tua legge. Lo spirito della concupiscenza li tenne: li tenne con l'avidità del sapere per cui vollero indagare dei Tuoi misteri più di quel che Tu degnasti far noto agli uomini, non vollero inchinarsi al segreto della Tua imperscrutabile giustizia. Li tenne attraverso gli stimoli della carne, che vietarono loro di piegarsi alla Tua dura legge. Abbondano oggi sulla terra i tentatori i quali falsano la Tua parola, esaltano l'orgoglio già così forte dell'uomo, dicono che la strada che conduce a Te è facile e piana, vagheggiano impossibili conciliazioni fra Te e l'eterno nemico. Tutto ciò ha facilitato la perdita di quelli che appartennero per un tratto della loro vita al mio gregge ma che ho lasciato per via. I pochi che Ti reco sono dei giusti: essi Ti hanno amato con fervore ogni giorno della loro vita, vincendo

tutte le concupiscenze della carne, riuscendo a spezzare ogni legame di cupidigie e di lusinghe dapprima, di affetti umani, poi: caddero talvolta, perchè a nessuno Tu concedi di essere perfetto: ma ogni loro caduta fu espiata con dolore profondo, con angoscie cocenti, da ogni caduta essi si rialzarono accesi da più forte amore per Te. Essi si specchiarono ognora nel Mediatore, a Lui rivolsero le preghiere più ardenti, con Lui salirono ogni giorno della lor vita il calvario. Vengono essi pure dalla massa corrotta, recano essi pure il suggello del peccato: ma la tua misericordia ha vinto in loro il peccato, e la carità mise ogni giorno in fuga la concupiscenza. Padre, poichè hai voluto che ad alcuno tra gli uomini fosse usata pietà, Tu puoi accogliere questi nel Tuo Regno, ch'essi sono puri e giusti per quanto puro e giusto possa essere l'uomo. —

Il pastore che nel cammino umano ebbe ripugnanza per la triste religiosità giansenista dirà invece a Dio: — Signore, molto gregge io ti conduco. Io non sono certo che Tu voglia tutto accoglierlo nel Tuo Regno, ma supplico la Tua misericordia di accordare quel che la Tua giustizia negherebbe. I più di questi che io ti reco non sono dei giusti quali Tu sai suscitare, quali furon quelli che fondarono la Tua Chiesa, quali sono i pochi che Tu dai in esempio ad ogni generazione: sono invece uomini nel cui cuore la cupidigia non potè mai essere vinta, che ancora dal loro letto di morte volgevano indietro gli occhi con dolore, sentendo che il distacco dagli affetti umani gravava troppo forte sul loro debole cuore. Essi Ti amarono, ma non dell'affetto esclusivo, ardente, che spegne ogni altro affetto, che trasforma il cuore, che anche nell'uomo mediocre accende per un momento quel bagliore che rivela l'origine divina. Essi molto peccarono, molte volte caddero, e si rialzarono sentendo sì di aver peccato contro di Te, provando sì il rimorso di aver male corrisposto al Tuo amore, ma avendo anche a stimolo il timore della tua terribile giustizia: e dopo ogni caduta non camminarono più sicuri di prima. Secondo i dettami della Tua legge, essi non sono dei giusti, non c'è per loro alcun'arra di salvezza: eppure io li ho condotti a Te. Perchè attraverso la mia debolezza ho scrutato nei loro cuori ed ho compreso la loro

debolezza. Ho sentito ch'essi Ti amavano di amore vero, che avrebbero voluto essere tanto più prossimi al Redentore, attuare la Tua legge: ma le forze della cupidigia erano troppo grandi, troppo li tiravano in basso. Avrei potuto non accoglierli allorchè si rifugiavano presso di me Tuo ministro, abbandonarli al peccato, respingerli nella perdizione. Non ho osato: non è stata scarsa fede, non disprezzo della Tua legge. Ho sperato che la Tua pietà mitigasse la Tua legge, ho sperato che nella imperscrutabilità del Tuo volere mi fosse dato scoprire inattese risorse di misericordia. Se vi fu dubbio, non fu, no, dubbio nella Fede, ma dubbio soltanto nella mia capacità di valutare appieno la Tua parola. Forse io fui il pastore debole: io non seppi atterrirli, tanto ebbi paura del loro terrore: io adombrai loro i lati più temibili della Tua legge, lasciai loro credere ci fosse ragione di confidare e di sperare anche là dove secondo i Tuoi dettami non c'è che ragione di temere. Perdonami, Signore, perdona e ratifica la mia pietà, che non si è accesa in me se non come un effetto della Tua pietà, della legge di misericordia che Tu mi hai chiamato ad insegnare. —

Lo storico non ha alcun titolo per erigersi a giudice di quest'antitesi: egli deve solo comprenderne la profondità, rendersi conto che se in questo periodo non si ebbe in seno alla Chiesa uno di quegli scismi appariscenti che fanno epoca nella storia e segnano una rottura che attraverso i secoli non fa che allargarsi, si ebbe però un dilaceramento intimo molto più intenso di quello che ha accompagnato parecchi tra i grandi scismi, un dilaceramento per cui si trovarono lungo circa duecento anni accomunati nella medesima vita esteriore uomini che vivevano due cristianesimi radicalmente diversi, la cui religiosità aveva opposte leggi, si nutriva di opposti timori e di opposte speranze. Uno di quei dilaceramenti che costituiscono in seno ad una istituzione come la Chiesa, la cui ragion d'essere è l'affratellamento degli uomini nella medesima Fede, una ferita nascosta che qualche volta dà ancora il suo spasimo quando più nulla ne trapela al di fuori.

III

GLI AVVERSARI DEI GESUITI IN ITALIA

NEL SEICENTO E NEL SETTECENTO

Accennavo nella *Introduzione* come a mio avviso il problema più interessante intorno al giansenismo italiano sia quello delle sue origini.

Nessun movimento sorge dal nulla: la fioritura pavese e pistoiese di Pietro Tamburini e di Scipione de Ricci ha avuto essa pure i suoi precursori, la sua lunga preparazione: è stata il punto di arrivo di un lungo cammino.

Ma il cammino seguì se non proprio nella oscurità, nella penombra. Gli storici non se ne sono avvisti o almeno non vi hanno dedicato la loro attenzione.

Tento, in questo capitolo ed in quello che seguirà, di porlo in una luce migliore.

A partire dagli ultimissimi anni del seicento [1], si sente incessantemente, in Italia e qualche rara volta anche oltr'Alpe,

---

(1) Non mancano in opere anteriori frasi ed accenni che potrebbero dare a pensare: ma sarebbe molto temerario fare illazioni su frasi staccate. Ad es. nel *Rituario per quelli, che havendo cura d'anime desiderano come buoni Pastori, vegliare sopra il gregge a loro commesso da Dio*, dedicato a san Camillo de Lellis, e ch'è del 1586 — fu condannato nel 1671, — anteriore quindi di oltre mezzo secolo all'*Augustinus*, leggo la preghiera « che sua divina pietà mi voglia accettare nel numero di quelli, che ab aeterno da S. D. M. sono stati predestinati, per salvarsi nel giorno del giudizio » (pag. 56 e seg. dell'ed. Roma, 1611).

parlare di giansenisti italiani. Dei nostri connazionali vengono accusati come seguaci degli errori di Baio e di Giansenio, più tardi di Quesnel.

Ma la S. Sede quasi mai condanna i loro libri, dove non c'è una parola di solidarietà per i giansenisti di Francia, dove, presentandosene l'occasione, si asserisce che le cinque proposizioni erano nel libro di Giansenio, che i papi condannandole hanno condannato in realtà il pensiero del vescovo d'Ypres, e si accetta la *Unigenitus*. Ma questi pretesi giansenisti vivono in perfetto accordo con i loro superiori ecclesiastici, non di rado raggiungono le supreme cariche in un Ordine religioso, qualche volta la porpora, sono ben visti e ben voluti al palazzo Vaticano; ma spesso agli scritti che valgono loro quella taccia ne alternano altri ben diversi, apologie dei diritti della S. Sede, di tutte le pretese che questa abbia mai fatto valere, scritti antigallicani, antiepiscopalisti, curialisti [1].

Strani giansenisti, che proprio non rassomigliano a quelli che tanto turbano i regni di Luigi XIV e di Luigi XV!

V'è in Italia qualche rarissimo « giansenista » di altra tempra, il quale pensa tutto il giansenismo francese non sia che una enorme montatura dei gesuiti e che i papi siano caduti nel laccio teso loro dalla Compagnia, il quale non cela la sua calda simpatia per gli scrittori condannati, soprattutto per Quesnel. Ma, a parte la estrema rarità di queste eccezioni, trattasi allora d'italiani che sono vissuti a lungo all'estero e si sono quasi estraniati alla patria [2]; ed il loro è piuttosto un interessamento

---

(1) Così il card. Orsi è il confutatore della difesa della dichiarazione del clero gallicano di Bossuet nel *De irreformabili Romani Pontificis in definiendis Fidei controversiis judicio*, Romae, 1739-40; Serry asserisce la superiorità del Papa sul Concilio ecumenico (*Praelectiones theologicae-dogmaticae-polemicae-scholasticae*, opus posthumum, Venetiis, 1742, IV, disp. III « *De Romani Pontificis super Concilia Generalia praestantia auctoritatis, potestatis, atque jurisdictionis* »).

P. Viatore da Cocaglio scrive l'*Italus ad cl. Justinum Febronium ictum*, Tridenti, 1774, ove tra l'altro sostiene il potere esercitato dai papi sin dai primi secoli di deporre i vescovi e di trasferirli da una sede all'altra (pagg. 249-266).

(2) Così quell'abate Tosini bolognese esule in Olanda, a. della *Storia e sentimento sopra il giansenismo*, Concordia, 1717 (scritta per commissione di Clemente XI? lo dice il [Tamburini], *Lettere di un teologo piacentino a Monsignor Nani*, Let-

simpatico, un'adesione esteriore, che non un'appartenenza vera e propria al movimento che si gloria dei nomi di Saint Cyran e di Arnauld, di Pascal e di Quesnel.

Vi sono dunque in Italia, già nella prima metà del settecento, degli scrittori e degli studiosi — ecclesiastici, quasi senza eccezioni — che gli avversari chiamano giansenisti e che nei loro scritti e nella loro attività appaiono orientati in antitesi a tutta quella concezione della fede, della morale, della pratica chiesastica che trova nella Compagnia di Gesù i più solerti fautori. Giansenisti? Ho detto a suo luogo come sia disposto ad assumere questo termine nel senso più largo. Certo, questi cui ora accenno, son tali da giustificare la definizione che il giansenismo tentò far accettare per i suoi aderenti: cattolici poco amanti dei gesuiti. Simile definizione, ugualmente inaccettabile per il giansenismo francese e per quello nostro della fine del secolo — per il movimento pistoiese e pavese — si adatta invece a meraviglia per quello dei primi cinquant'anni del settecento. Beninteso a patto che quel « poco amanti » non implichi atteggiamento negativo, bensì contrapposizione di principî a principî, di attività ad attività.

Questi pretesi giansenisti della prima metà del secolo sono dunque profondamente diversi dai giansenisti nostri dell'ultimo settecento.

Questi ultimi hanno un loro aspetto proprio. Il loro patrimonio ideologico è quello stesso della generazione francese che ha combattuta, e persa, la battaglia contro la *Unigenitus*. Essi esprimono le stesse idee dei giansenisti francesi di quel tempo, ormai già scesi nella tomba, e l'esprimono pressochè con le medesime parole, abbeverandosi alle medesime fonti: ne sono insomma, sempre sul terreno delle idee, il plagio evidente. Il loro patrimonio sentimentale è quello invece degli ultimi gian-

---

tera III, *Sulla logica dei teologi di Monsignor Nani*, Piacenza [?], 1785, pag. 202) — e de *La libertà dell'Italia dimostrata a suoi principi e popoli*, Amsterdam, 1718-19, enfatica e noiosa storia d'Italia dalle origini al secolo XVIII, condotta in gran parte sulla guida del Sigonio, con un certo senso unitario, ed avversione verso gl'imperatori tedeschi, indicandosi a confini d'Italia il Varo e Colle Maggiore verso la Francia, l'Arsia in Istria.

senisti francesi, dei nascosti redattori delle *Nouvelles ecclésiastiques*, esacerbati dall'aver subite tutte le sconfitte, dall'aver visto tutti gli abbandoni e tutte le rovine, dall'avere assistito alla continua vittoria dei loro avversari.

Ma v'è un legame tra gli uni e gli altri, tra gli pseudo-giansenisti della prima metà del settecento ed i veri giansenisti, condannati e ribelli, della fine del secolo? e se sì, com'è seguita la evoluzione dagli uni agli altri?

Vediamo chi fossero questi che gli avversari tacciavano di giansenisti e di quesnelliani, negando loro e la ortodossia e puranche la lealtà e la buona fede, ma che la S. Sede non condannava, non considerava come dei ribelli, neppure nei rari casi in cui poneva all'*Index* un loro libro.

Guardiamo qui il quadro d'insieme che si presenta a chi li consideri: salvo a cercare, nel capitolo che seguirà, le correnti d'idee per virtù delle quali questi pretesi giansenisti si coordinavano tra loro e davano vita ad un movimento organico.

Per ora ci contentiamo di descrivere il quadro, senza cercare i criteri secondo cui debbono raggrupparsi e distribuirsi le figure.

Figure più appariscenti del quadro, quelle che rivestono la porpora cardinalizia.

Il seicento aveva visto cardinali favorevoli, non alla causa giansenista ma ad un possibile accomodamento, ad una mitigazione; cardinali che consideravano senza soverchia severità un movimento che nella teologia si faceva scudo di sant'Agostino ed in morale aveva tratti così simpatici e perseguiva un ideale di rigore e di purificazione. Tali Azzolini, Carpegna, Colonna, Ludovisi: tale soprattutto Casanata, di cui scriveva Quesnel nel 1690: *Le cardinal Casanata paraît bon esprit et bien équitable. Une douzaine comme lui dans le Sacré-Collège feraient beaucoup de bien à l'Eglise* (1).

(1) Albert Le Roy, *Un janséniste en exil. — Correspondance de Pasquier Quesnel*, Paris, 1900, I, pag. 170; dalla stessa corrispondenza appare che il cardinale

Ma il seicento aveva pur visto due cardinali un po' più prossimi a quella concezione, a quel desiderio di muovere qualche passo a ritroso sulla via della evoluzione della Chiesa, di riaccostarsi un poco alle origini cristiane, di restare fedeli alla dottrina di sant'Agostino: Giovanni Bona ed Enrico Noris.

Il settecento dà numerosi cardinali, tiepidi dei gesuiti o, più o meno palesemente, loro avversari. La Compagnia accusa come tali Tamburini (1), Spinelli (2), e soprattutto il domenicano Orsi, che non dimenticava di avere egli stesso polemizzato contro i gesuiti sul terreno morale: egli accordò protezione e amicizia a taluno degli avversari dei gesuiti che più s'accostarono ad un giansenismo fortemente influenzato dai riflessi di Port-Royal, quali il napoletano Costantino Grimaldi ed il bergamasco Costantino Rotigni (3). Ostili ai gesuiti furono certo, agl'inizi del

---

Casanata si stupiva i vescovi francesi nulla facessero per porre al sicuro la memoria di Arnauld (1699); alla morte di Casanata Quesnel scriveva (1700): *Quoiqu'il n'ait pas fait de grandes choses pour la vérité, il avait le coeur disposé à les faire, et il a pu empêcher beaucoup de mal* (II, pagg. 74, 85). — Cfr. *Recueil de plusieurs pièces pour la défense de la morale et de la grâce de Jésus Christ*, Cologne, 1698, I, pagg. 18-21; II, pagg. 44-49, 56 seg. (lettere del card. D'Aguirre, Casanata, Noris); M. VALÉRY, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon*, Paris, 1847, II, pag. 81: il benedettino Estiennot scrive (1687) ch'è morto il decano del S. Collegio card. Ludovisi: *il haïssait à mort les jésuites*.

(1) Udendo delle gravi condizioni del card. Tamburini, a breve distanza dalla morte del card. Passionei, Bernardo Tanucci scrive a mons. Bottari: « Questo basta perchè Loiola non possa vantar, che la morte è alleata de' suoi sgherri, avendo essa finora proceduto a polli di mercato » (lett. 31 luglio 1761); e più tardi (lett. 14 maggio 1763): il card. Tamburini « è stato con Spinelli ultimi Romanorum, e merita anche morto tutto da noi » (*Lettere* del Tanucci al Bottari, CORSINIANA, Roma, ms. 1602). Queste *Lettere* sono state usufruite dal CROCE nelle pagine che dedica al Tanucci in *Uomini e cose della vecchia Italia*, II, Bari, 1927: ivi apprendo che parecchie tra esse figureranno in appendice ad una monografia della dottoressa Sposato.

(2) Cfr. *Nove lettere di* GIULIO CESARE CORDARA *all'abate Fabrizio Carafa*, pubblicate a cura di GIUSEPPE ALBERTOTTI, *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze lettere ed arti*: lett. 4., t. LXXXII, parte II, pag. 1092: Spinelli aveva gran credito presso Clemente XIII e fingendo compassionare i gesuiti esortava il Papa a non opporsi alle persecuzioni; egli era in corrispondenza con Choiseul e forse lo eccitava contro la Compagnia. Che tale fosse il contegno di Spinelli con Clemente XIII è pure attestato dal violento *pamphlet* gesuitico *Documenti autentici per servire ad una vera istoria de' Gesuiti imprigionati in Roma dopo la loro abolizione* (ho sott'occhio un ms. mutilo: BIBL. V. E., Roma, Fondo gesuitico, ms. 106).

(3) LOMBARDI, *Storia della letteratura italiana nel secolo XVIII*, Modena, 1827-30, I, pagg. 139, 147 seg.

secolo, Tommaso Maria Ferrari, amico del Mabillon [1], grande studioso degli antichi Padri della Chiesa, di cui Giusto Fontanini scrisse una Vita, il p. Giuseppe Bianchini, per impulso del cardinal Passionei, pubblicò le opere [2], ed il padre Concina si fece più tardi apologista, cercando di recar nuovi argomenti a sostegno dell'avviata causa di beatificazione [3], e Giovanni Maria Tommasi [4]. Ma due sono nel settecento i cardinali che appaiono capi spirituali di quelli che gli avversari chiamano giansenisti, che la S. Sede però non colpisce, nè con condanne nè col suo sfavore.

Uno è il più entusiasta bibliofilo di un tempo in cui abbondano tra gli uomini di Chiesa non tanto i dotti quanto gli appassionati per la cultura: il cardinale Domenico Passionei, il notissimo autore di quel *votum* che valse a ritardare di un secolo e mezzo la beatificazione del Bellarmino, e che pure ai nostri giorni figurò tra gli atti di quella causa [5]. Lo si troverà sempre in prima

---

(1) Gli dedicò un *Indiculum institutionum theologicarum veterum Patrum*, la cui prefazione trovasi ristampata da G. Zola in *De locis theologiae moralis* (*Theol. praelect. specimen I*, Brixiae, 1775, pag. 143 seg).

(2) *Novelle letterarie di Firenze*, nn. 46 e 47 del 17 e del 24 novembre 1741, coll. 722-9, 740-4.

(3) *De vita, et rebus gestis p. Thomae Mariae Ferrarii O. P., S. R. E. Cardinalis*, Romae, 1755, dedicato a Benedetto XIV ch'era stato allievo del Ferrari. Questi fu difensore del Noris, avversario dei gesuiti nella questione dei riti cinesi, ebbe parte nella condanna della *Moralis practica Jansenismi* del p. Ludovico Hennepin, una delle opere ove si largheggiava nell'accusa di giansenismo agli avversari (pagg. 22 seg., 71, 77). Sulla parte da lui avuta nelle questioni sorte intorno all'opera antiprobabilista del generale dei gesuiti Tirso Gonzalez cfr. Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, Nördlingen, 1889, I, pag. 153 e seg.

(4) C. Grimaldi, *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche*, Lucca, 1725, I, pag. 117 seg., scrive che il p. Tommasi della Congregazione de' chierici regolari, « huomo, che non so, se più per la santità de' costumi, o per la singular dottrina ha « meritato essere annoverato tra 'l Collegio de' Cardinali. Questi per aumentar lo « studio della perfetta Teologia de' Padri, fe' un brieve Trattato, intitolato: *Indicu-* « *lus Institutionum Theologicarum veterum Patrum*, persuadendo, quanto pio, quanto « dotto sia quello studio, che si fa degli Padri » e preferendo di molto tale studio all'altro degli scolastici, di cui lascia trapelare i difetti.

Del Tommasi morto nel 1713, pochi mesi dopo l'elevazione alla porpora, un decreto del 1803 dichiarò potersi procedere alla beatificazione.

(5) Sui contrasti intorno alla beatificazione del Bellarmino e sulla opposizione del card. Querini al Passionei, cfr. una lettera 6 maggio 1754 dell'ab. Antonio Niccolini a mons. Pier Francesco Foggini, Corsiniana, Roma, ms. 1888.

linea in tutta la lotta antigesuitica. Sarà il raccoglitore e l'editore delle *Memorie storiche della legazione e morte del cardinal di Tournon* (1762)[1], uscite poco dopo la di lui morte; sarà l'artefice della beatificazione di Palafox; morrà nella lotta. Non che intorno al suo letto di morte (5 luglio 1761) corrano leggende di veleno gesuitico; ma è fama che egli siasi spezzato per aver dovuto cedere alla imposizione di Clemente XIII, di firmare come segretario dei brevi la condanna della traduzione italiana di un libro che s'inserisce nella letteratura giansenista, *L'exposition de la doctrine chrétienne* di Mesenguy. Minacciato, Passionei *calamum arripit, ac frendens, gemensque, et ne lacrymis quidem temperans Brevibus litteris, quas ne legere quidem animus pertulit, suum adscripsit nomen*: dopodichè, intesosi subito male, in capo a pochi giorni morì, narra G. A. Serrao, quegli che del giansenismo italiano sarà poi il martire[2]. Ed il gesuita Cordara dice di lui: *Inimicitiam contra Jesuitas exercebat aperte et ut ita dicam honeste, non ut quidam alii ex occulto et simulate*[3].

L'altro è il cardinale Neri Corsini, il nipote di Clemente XII. Dell'attività di questi durante il suo lunghissimo cardinalato — morì a 86 anni, nel 1771 —, non è dato saper molto; egli non è neppure tra i principi della Chiesa di cui più si lamentino i padri del Gesù[4]. Nel conclave del 1769, in uno dei momenti più tristi per la vita della Chiesa, il vecchio cardinale,

---

(1) Cfr. l'opuscolo della serie antigesuitica pubblicato con lo pseudonimo I. DE RÉCALDE, *La cause du Vénérable Bellarmin*, Paris, 1923; GIOBERTI, *Il gesuita moderno*, Losanna, 1846, pag. 537.

(2) *De claris catechistis ad Ferdinandum IV*, Neapoli, 1769, pag. 262 e seg. Noto però che nelle ricordate *Lettere* del Tanucci al Bottari (CORSINIANA, ms. 1602), dove hanno tanto posto le vicende della edizione napoletana di Mesenguy, non è il minimo accenno a che tali vicende siano state causa della morte di Passionei, che pur trovasi ivi menzionata.

(3) Cfr. *Nove lettere* cit., lett. 4.: Passionei « aveva gran carteggio colle corti, e si crede che se si fossero intercette le di lui carte, quando fu colpito dall'accidenti in Frascati, come suggerì opportunamente il caro Mellini, in esse si sarebbe trovata tutta l'orditura della nostra distruzione. Ma non si volle cercare appunto per non trovare più di quello che si voleva sapere » (loc. cit., t. LXXXII, parte II, pag. 1092).

(4) Ma Bernardo Tanucci scrive a mons. Bottari in data 5 gennaio 1760 che se l'aborrito card. Torrigiani diventasse papa, farebbe dare la corda al card. Corsini per il suo antigesuitismo (CORSINIANA di Roma, ms. 1602).

è, sì, nell'elenco dei porporati considerati ottimi dalle Corti borboniche, ma è pur tra quelli che respingono sdegnosamente la proposta dei Ministri spagnolo e francese, di far impegnare prima della elezione il cardinale da elevarsi al soglio pontificio a sopprimere la Compagnia di Gesù [1]. Neri Corsini è però il capo amato della schiera degli antigesuiti, quegli cui di preferenza essi dedicano i loro scritti, il protettore, l'aiuto, l'appoggio dei giansenisti d'Italia: Giuseppe Agostino Orsi è suo ospite allorchè, lasciato il convento di S. Marco di Firenze, si trasferisce a Roma [2]; il Concina gli dedica la *Theologia christiana*, Giovanni Lami il *De eruditione apostolorum*, Mamachi il III volume del *De costumi de' primitivi cristiani*, Pier Francesco Foggini, che si dice da lui largamente beneficato, la *Patrum Ecclesiae de paucitate adultorum fidelium salvandorum si cum reprobandis fidelibus conferantur, mira consensio adserta et demonstrata*.

Anche qualche giansenista del secondo tempo, di quelli non più rispettosi delle chiavi di Pietro, avrà agio di conoscerlo: Scipione de' Ricci giovinetto lo incontrerà nelle riunioni che avevano luogo in casa di monsignor Bottari. Benedetto XIV ne dice gran male in una lettera del 1° marzo 1743 al cardinale di Tencin: il cardinale Corsini si adoperò in conclave per la sua elezione, ma è un elettore troppo esigente, che vuol far troppo pesare al Papa il debito di gratitudine che ha verso di lui [3]. Sarà sincero papa Lambertini? quella corrispondenza col cardinale di Tencin, che il Papa s'illude goda ancora una grande influenza a Versailles, è sotto l'apparente bonomia e sincerità così intessuta di recondite intenzioni e di nascosti fini, ch'è difficile scoprire in essa il vero pensiero di Benedetto. Tencin aveva fondato le sue fortune sullo zelo antigiansenista, era stato il promotore ed il presidente del concilio di Embrun che aveva deposto il vescovo di Senez, era, per ciò solo, carissimo al

(1) A. THEINER, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, trad. par de Geslin, Paris, 1852, I, pagg. 188 seg., 199, 222, 225.

(2) LOMBARDI cit., I, pag. 191.

(3) *Correspondance de Benoit XIV* par Emile de Heeckeren, Paris, 1912, I, pag. 35 e seg.

partito gesuitico [1]. Non sarebbe strano che la lettera mirasse soltanto a far sapere al Tencin che Benedetto non ha caro il cardinale Corsini, od a giustificare il Papa per avere concesso il titolo di cappellano segreto ad un protetto del cardinale, il Bottari, ritenuto il più pericoloso tra i giansenisti di Roma (quel titolo di cappellano nella lettera pontificia sarebbe il saldo al debito di gratitudine verso il Corsini).

Nel periodo della soppressione, numerosi altri cardinali troviamo ancora ostili ai gesuiti: Malvezzi, Marefoschi — che un giansenista del gruppo ribelle, Giuseppe Zola, saluta protettore e benefattore nella prefazione del *De locis theologicis* [2] — Sersale [3], Negroni, de Zelada [4], Andrea Corsini — quegli che presiede alla detenzione del generale Lorenzo de' Ricci, e ch'è il corrispondente romano e fino ad un certo momento il protettore di Scipione de' Ricci da lui consacrato vescovo [5], —

---

(1) Il cardinale di Tencin doveva essere l'antigiansenista per antonomasia ed il naturale protettore dei molinisti nel sentimento dei contemporanei. L'editore Henri de Sauzet di sua iniziativa gli dedicò il *Commentarius in Novum Testamentum* del p. Harduin (Amstelodami, 1741), invocando la protezione del cardinale contro le probabili persecuzioni.

(2) CORDARA, *Nove lettere* cit., *Atti Istituto Veneto*, t. LXXXII, parte II, pagina 1096, lo accusa di essere stato uno degli artefici della rovina della Compagnia in Spagna. I poc'anzi ricordati *Documenti autentici* (BIBL. V. E., Roma, Fondo gesuitico, ms. 106) fanno di Marefoschi l'artefice principale della soppressione: in dieci anni ch'era stato segretario di Propaganda egli aveva tratto da quell'archivio tutto ciò che poteva nuocere ai gesuiti e sottratto quanto poteva loro giovare; lo spirito di Spinelli e Passionei era raddoppiato in questo loro discepolo. Le sue visite al collegio degli Ibernesi ed al collegio Fuccioli conchiuse con la cacciata dei gesuiti furono segni precursori della soppressione della Compagnia. Quanto al card. Malvezzi arciv. di Bologna, egli sarebbe stato « uomo opportunissimo » all'impresa di vessare i gesuiti, « per lo predominio, che in lui avevano l'atra bile, e l'ambizione: trovandosi poi carico di debiti per le spese voluttuose, che andava facendo, Sua Santità finì di stimolarlo a ferocia, con promettergli in premio di chiamarlo in Roma alla lucrosa carica di Pro-Datario ».

(3) Ma Bernardo Tanucci scriveva di Sersale a mons. Bottari (9 giugno 1761): « Il cardinale vuol viver quieto, perciò egli è ora gesuita, ora cristiano » (CORSINIANA, Roma, ms. 1602).

(4) Casali Caraffa e Zelada sono secondo i sopra ricordati *Documenti* i tre cardinali elevati alla porpora in vista della soppressione della Compagnia per costituire con Marefoschi ed Andrea Corsini l'apposita Congregazione incaricata di procedere alla effettiva estinzione dei gesuiti.

(5) S. DE' RICCI, *Memorie* pubblicate con documenti da A. Gelli, Firenze, 1865, I, pagg. 47, 100 seg. I ricordati *Documenti* così parlano della chiamata di Andrea

Caraccioli [1], Conti. Ma è questo il momento in cui l'antigesuitismo politico soverchia quello teologico e morale; un momento in cui si può essere antigesuita senza nutrire la minima simpatia per i giansenisti, senza essere meno discosti da loro di quel che sia la stessa Compagnia.

Fuori del sacro collegio sono ben più numerosi questi, che gli avversari, non trattenuti dal rispetto per la porpora, chiamano tenacemente giansenisti. Sono tutti uomini di Chiesa, rarissimi i laici, e pur essi a un titolo o ad un altro inquadrati nella vita chiesastica, incuneati in ambienti prelatizi.

È alla fine del seicento che cominciano a trovarsi questi asseriti giansenisti. Se Innocenzo XI non potè ascendere al culto degli altari, vi contribuì certo la sua non velata simpatia per alcune delle figure più salienti del giansenismo francese, Arnauld anzitutto, la sua indulgenza per i vescovi appellanti [2]. La corte pontificia risentiva delle sue idee: Gabriele de Favoriti, e Casoni, segretario del Papa, erano in fama di giansenisti: presso di loro trovò protezione il terziario francescano Egidio Gabriele, autore degli *Specimina moralis christianae et moralis diabolicae*, frenetico contro i lassisti, ed il cui libro era apparso alla Inquisizione spagnola tutto inquinato di errori baianistici e giansenisti [3].

L'immediato successore d'Innocenzo XI durante il suo breve pontificato condanna sì le due tesi e le trentun proposizioni che

---

Corsini a presiedere la Congregazione deputata alla soppressione dei gesuiti: il Corsini « signor maneggievole, e che avendo appresso di sè il Bottari, ed il Foggini, due dei primi broglioni, che abbia in Roma la setta, scosso ben essi lo averebbero a quello spirito, e a quella fierezza, a cui non era portato dalla natura ». Il parentado cercò di distoglierlo dall'accettare il brutto incarico, ma l'ambizione di essere capo di Congregazione lo portò ad assumerselo.

(1) Secondo una lettera di Pietro ad Alessandro Verri del 24 maggio 1769: « La casa di Bourbon si vuole che esigesse una formale promessa da chiunque fosse eletto papa, eccettuato Sersale, Caraccioli, e Ganganelli; e questa formale promessa era d'abolire i gesuiti, di ritirare il breve di Parma, e di riconoscere l'Infante sovrano indipendente » (*Carteggio* di P. e di A. Verri, a cura di F. Novati e d'E. Greppi, Milano, 1910, lett. CXLV (205), pag. 286 seg.).

(2) Cfr. F. de Bojani, *Innocent XI. Sa correspondance avec ses nonces*, II partie, Rome, 1910, pag. 11 e seg.

(3) Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883-85, II, pag. 525 seg.

costituiscono i cardini della teologia e della morale giansenista, condanna anche il tuziorismo (24 ottobre e 7 dicembre 1690), ma al tempo stesso colpisce (24 ottobre 1690) la proposizione del peccato filosofico. Artefice di quest'ultima condanna è il suo segretario Ludovico Sergardi, incitato dal Mabillon.

Sergardi si appassiona alla questione del libero arbitrio e della predestinazione, ma non è un giansenista: ha sperimentato sulla propria vita morale i malefici effetti di una dottrina che lasci credere all'uomo ch'egli sia privo della forza di sottrarsi al peccato, ed inclina piuttosto ad una soluzione semipelagiana[1]. Peraltro egli è acre nemico dei gesuiti, odia i casisti[2] contro cui scrive un *De veterum philosophia* che la prudenza gl'impedisce di pubblicare, è avversario degli scolastici in quel periodo in cui la Compagnia di Gesù aveva assunto la difesa del metodo scolastico e della filosofia aristotelica. Sempre acre, è facile supporre chi abbia in mente allorchè nella prima delle sue satire flagella gl'ipocriti[3]. Segretario pontificio, riesce a trovare onorevole componimento con Natale Alexandre, autore della famosa storia ecclesiastica in più punti discara alla S. Sede[4].

Ma più tardi, a partire dai primi anni del settecento, la schiera degli antigesuiti, di quelli che la Compagnia chiama giansenisti, s'infoltisce sempre più.

Sono agostiniani, difensori della integrità delle dottrine del grande da cui l'Ordine prende il nome, allievi diretti o indiretti del cardinal Noris: Fulgenzio Bellelli, Gianlorenzo Berti, Michele Marcelli, Agostino Antonio Giorgi[5], e, seguace dei

---

(1) Lettera XI (maggio 1687) in Ludovici Segardii, *Orationes, dissertationes, prolusiones, epistolae,* [*Opera*], *IV,* Lucae, 1783, pagg. 183-193: cfr. lett. XIV, ivi, pagg. 201-218.

(2) Lettera XIV (agosto 1687) cit.: *Quae lustra, quod lupanar in tota suburra invenies, ut modestum non sit profanorum huiusmodi codicum* [le opere dei casisti] *comparatione? Ipse ego, qui perditorum adolescentium princeps fui, et saepe ipsam juventutem lutulentis sordibus dehonestavi, fateor non semel erubuisse inter Sanchez legendum, et plus nequitiae ab illius scriptis hausisse, quam ab impudentissima qualibet pellice didicere potuissem* (pag. 205).

(3) *Satyrae,* Lucae, 1783, pagg. 5-7.

(4) Valéry, op. cit., II, pagg. 219-222, 261 e seg., 272 e seg.; De Tipaldo, *Biografia degli italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo XVIII,* Venezia, 1834-45, X, pag. 315; Reusch cit., II, pag. 479 e seg.

(5) Francesco Fontani, *Elogio del Reverendissimo P. M. A. A. Giorgi eremita agostiniano,* Firenze, 1798.

loro insegnamenti, un cappuccino che si è discostato dalle tradizioni teologiche dell'Ordine francescano per seguire quelle degli agostiniani, il p. Viatore da Cocaglio; — domenicani, Giuseppe Agostino Orsi che dal convento di S. Marco di Firenze sale alla carica di Maestro del S. Palazzo e poi ai fastigi della porpora; Daniello Concina, forse il religioso la cui fama sia più diffusa al suo tempo, ed i di lui allievi Patuzzi e Dinelli; Giacinto Serry, tolonese per nascita ma veneto di adozione, il luminare della cattedra di teologia della Università di Padova; — il benedettino Costantino Rotigni, da Trescone nel Bergamasco, un allievo del Bacchini [1]; — figure di minor rilievo, qualche canonico regolare lateranense, Celso Cerri e Celso Migliavacca, due milanesi che salirono ad alte cariche del loro Ordine, Giovanni Salinas napoletano [2]; — un laico che come professore di sacra eloquenza veste l'abito talare ed osserva la legge del celibato (non quella della continenza nè quella della sobrietà, se si deve credere al Lombardi) [3] e prende parte a tutte le controversie ecclesiastiche del suo tempo, feroce più che aspro con i gesuiti [4], Giovanni Lami; — preti secolari di cui taluno copre cariche ed uffici presso la S. Sede: i toscani Giovanni Bottari (Bottagriffo [5] o il *toscan dottore* dei *Sonetti contro le opinioni di Michiel Baio, di Giansenio Iprense, del Bellelli,*

---

(1) Lombardi, I, pag. 147 e seg.

(2) Giovanni Salinas è l'editore delle *Sanctorum Prosperi Aquitani et Honorati Massiliensis Opera*, Romae, 1732, la cui prefazione peraltro non contiene nulla che permetta di avvicinarlo ai giansenisti. Il poema *De ingratis* di Prospero d'Aquitania fu tradotto, oltre che dal p. Viatore da Cocaglio, dal domenicano Carl'Agostino Ansaldi, *I mille versi latini di S. Prospero*, Venezia, 1753.

(3) IV, pag. 240 e seg.

(4) De Tipaldo, VII, pagg. 168-176; Lombardi, IV, pag. 243. Credo del Lami la recensione a p. Fortunato da Brescia, *Cornelii Jansenii systema*, pubblicata sui nn. 27 e 28 delle *Novelle letterarie di Firenze* del 1752, recensione in fiero senso antimolinista e che lascia chiaramente trasparire simpatie gianseniste. Mons. Bottari, sincero ammiratore del Lami ed inimicissimo dei gesuiti, tuttavia definiva « libello infamatorio » la satira del Lami in risposta a quelle dei pp. Venturi e Lagomarsini (lett. 12 aprile 1739, credo al Corsini, Corsiniana, Roma, ms. 1877).

(5) Veramente *Bottagriffo* sarebbe un anagramma fatto con i nomi del Bottari e del Foggini, i due teologi del cardinale Corsini, secondo il violento opuscolo antigesuitico *I lupi smascherati* [dell'abate Capriata o di p. Dinelli?], Ortignano, 1761, Supplemento, pag. 22 nota.

del p. Berti Ag., del Viatore, del Rotigni e del Migliavacca [Cosmopoli, 1762], forse di Giovanni de Luca, ove si ripete l'accusa di giansenismo alla *Storia pelagiana* del Noris); Niccolini, Pier Francesco Foggini, il veneziano Giovanni Cadonici, difensore di sant'Agostino dalla taccia di millenarista, e, figura che supera ogni altra per rilievo, il maggior erudito del secolo, quegli che costruì la salda massicciata su cui è sorta tutta la posteriore storia d'Italia, L. A. Muratori.

In un mio giovanile lavoro, accennando a questo primo giansenismo italiano, ed affermando il suo nesso con quello che avrà ad esponenti più noti Tamburini e de' Ricci, ne indicavo come personaggio centrale il Muratori [1].

Mi è stato contestato che Muratori è all'antitesi del giansenismo [2]. E, proprio allorchè mi si muoveva questa contestazione, io pure esponevo come uno dei risultati di un'analisi completa del pensiero di Muratori la sua opposizione alle concezioni salienti del giansenismo teologico [3]. Potrebbe in proposito pur ricordarsi come uno dei primi scritti italiani di schietta impronta giansenista contenga proprio un attacco all'ottavo capo della *Regolata divozione*, agli *Esercizi* ed alla *Forza dell'intendimento umano*, additando il Muratori come un molinista il quale voglia far credere che Dio fornisca tutti i mezzi sufficienti per salvarsi: attacco abbastanza violento, se l'opera si chiude con le parole: « per vostra misericordia guardateci, o Signore, da questa pretesa *Regolata Divozione* » [4].

Ma è anzitutto a notare che l'attitudine del grande vignolese non fu costante su questo punto; sicchè mentre nella fiorente vecchiaia fu decisamente proclive al molinismo ed alla esalta-

---

(1) *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del seicento e del settecento*, Torino, 1914, pag. 23.

(2) M. Rigatti, *Un illuminista trentino del secolo XVIII. Carlo Antonio Pilati*, Firenze, [1923], pag. 193 seg.

(3) *Il pensiero religioso di L. A. Muratori*, « Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi », 1923, pagg. 23-78.

(4) *Trattato della confidanza cristiana* tradotto dal francese per opera di Aletofilo Pacifico [Rotigni], Venezia, 1751, pag. 311 seg.

zione delle forze del libero arbitrio (lo troviamo tra l'altro favorevole al p. Daniel nella polemica di questi col Serry, e dalle sue lettere appare pure inclinato alla dottrina della scienza media) [1], nella gioventù era certo stato prossimo alle opposte tendenze, e pure allorchè egli si affermava un convertito, collaborava con teologi tutt'altro che ortodossi agli occhi della Compagnia di Gesù. Ed è poi pure ad osservare che anche negli anni della vecchiaia Muratori, se giunge, portato dal proprio temperamento, dalla propria intima concezione religiosa, a conclusioni analoghe a quelle del molinismo allorchè si mette per proprio conto a considerare le forze dell'uomo, la libertà del nostro operare, e soprattutto allorchè giudica il rigorismo [2], parla invece come un giansenista quando valuta i lavori di scrittori della fazione gesuitica. Si legga quanto scrive al cardinal Tamburini ed al Tartarotti circa il lavoro che sta approntando Scipione Maffei, e che sarà poi la *Storia teologica delle dottrine corse nei primi cinque secoli della Chiesa in proposito alla divina grazia*, e sembrerà di ascoltare nel 1741 la stessa voce che nel 1697 s'indignava contro un'opera del cardinale Sfondrati accusata di semipelagianismo da agostiniani e da tomisti, e che dovrà ancor essere menzionata in queste pagine [3]. Una non confessata avversione per la Compagnia di Gesù ed i suoi devoti gli faceva disconoscere le affinità indubbie del loro pensiero teologico.

Comunque è certo che se si potesse circoscrivere il termine giansenismo al suo significato etimologico, quello di moto che raccoglie i sostenitori delle cinque proposizioni, od anche se si potesse considerare per giansenismo solo il moto di coloro che negano le cinque proposizioni siano in Giansenio, o dare pure al termine il valore di un altro vocabolo, coniato ma non pe-

---

(1) *Epistolario* edito e curato da M. Campori, Modena, 1901-22, IV, lett. 1270, pag. 1470.

(2) *Nimius rigor in ipsam Christi religionem, adeo mitem ac suavem a Deo institutam, odium, dicteria, hostilemque animum excitat, et ab ea amplectenda Judaeos atque Infideles deterret* (MURATORI, *Lusitanae ecclesiae religio in administrando poenitentiae sacramento*, Napoli, 1760, pag. 40).

(3) *Epistolario* cit., lett. 4444, 4456, 4460 (IX, pagg. 4174, 4182 e seg., 4186).

netrato nell'uso, il vocabolo quesnellisti, e dire giansenisti coloro soltanto che non accettano l'*Unigenitus*: Muratori sarebbe fuori causa.

Ma abbiamo già detto che per avere una visione d'insieme di quel che fu il movimento in Italia, bisogna accettare il vocabolo nel significato più largo, e considerare tutti gli antigesuiti della teologia, della morale, delle cento questioni di dettaglio in cui si concreta la vita religiosa; ed allora Muratori appartiene al movimento, e ne è anzi la figura non certo più combattiva ma più saliente.

Come si è detto, negli anni maturi il bibliotecario del Duca di Modena non nutre più per il molinismo quell'avversione comune a tutti questi asseriti giansenisti, e ch'egli stesso aveva sentito in giovinezza e nel pieno vigore della virilità; ma egli rimane ugualmente legato al gruppo antigesuitico.

Lo troveremo al primo posto contro gli eccessi della Mariologia, contro le rivelazioni che mirano ad alterare il deposito della Fede tramandato dalla Scrittura e dalla tradizione, nel sostenere l'impossibilità di nuovi dogmi; lo troveremo tra i teologi che si pronunciano contro la pratica di non dare la comunione nella messa, piccola questione liturgica, ma che offre occasione ad uno schieramento di forze dei due gruppi avversari [1]. È persino tra i difensori dei poteri dei vescovi di fronte agl'inquisitori generali [2].

Muratori può ben dirsi la figura centrale di questo preteso giansenismo italiano della prima metà del settecento: per l'autorità che gli deriva dalla sua fama europea di grande erudito, per le relazioni vastissime, per la passione con cui segue tutte le controversie chiesastiche del proprio tempo, per la tenacia che si accompagna, sì, con la prudenza ad impedirgli ogni manifestazione pericolosa, ma che lo tiene saldo nel sostenere i propri convincimenti, anche se contrari a quelli della maggioranza o dei più potenti.

---

(1) Cfr. su questi punti il mio articolo *Il pensiero religioso* cit.

(2) *Lusitanae ecclesiae religio in administrando poenitentiae sacramento*, Mutinae, 1747, pag. 21 e seg.

L'ammirazione entusiasta della sua giovinezza va al cardinale Enrico Noris, il caposcuola dell'agostinianismo rigido; l'ammirazione deferente della sua vecchiaia, al cardinale Fortunato Tamburini, il teologo che ha dichiarato ortodossa e salvato dalla condanna l'opera forse più notevole che quella scuola abbia prodotto nel settecento, il corso teologico del padre Berti, che si è interposto a favore di un'altra opera antigesuitica, le *Risposte apologetiche* di Costantino Grimaldi, riuscendo a farle cancellare dall'elenco delle opere condannate di prima classe, il cardinale della cui avversione antigesuitica, così contraccambiata dalla Compagnia e dagli amici di questa, anche Casanova, sempre poco curante di quanto è vita interna della Chiesa, ci ha lasciato interessanti dettagli [1]. Ed è proprio a Tamburini che Muratori si rivolge per fare presenti abusi della Chiesa, per pregarlo d'interporre la sua autorità onde sia posto ad essi riparo [2].

Alla venerazione per Noris e Tamburini, gli esponenti di due diverse generazioni che in seno al Sacro Collegio tennero testa alla Compagnia, s'intercala in Muratori la deferenza e la stima per Domenico Passionei.

Concina cita Muratori con grandi elogi e cura la stampa del *De superstitione vitanda* ove il bibliotecario del duca di Modena

---

(1) Lombardi cit., I, pagg. 130, 139; Casanova, *Mémoires*, Paris, éd. Flammarion, s. a., IV, cap. XIX, pag. 469 seg., riporta un suo colloquio col card. Passionei in cui questi gli dice — *Je ne sais pas si le pape* [Clemente XIII] *m'estime, mais je sais qu'il sait que je ne l'estime pas. Je l'ai aimé et estimé quand il était cardinal, et j'ai concouru à le faire pape; mais depuis qu'il possède la tiare, c'est bien différent, car il s'est montré trop* coglione. — *Le conclave aurait dû faire choix de Votre Eminence. — Point du tout, car, intolérant comme je le suis de tout ce qui me paraît abus, j'aurais frappé sans égard pour le coupable; et Dieu sait ce qui en serait résulté! Le seul cardinal digne d'être pape était Tamburini; mais c'est fait.*

Casanova non aveva mai udito parlare di Tamburini e ne chiede all'ab. Winckelmann. — *C'est, me dit ce philosope, un homme respectable par ses vertus, son caractère, sa fermeté et par son esprit clairvoyant. Jl n'a jamais déguisé ses sentiments sur les jésuites, qu'il appelle les pères de la fraude, de l'intrigue et du mensonge: c'est ce qui fait que Passionei le préconise.*

Per quanto si voglia fare parte alla impetuosità di Passionei è ben difficile ammettere ch'egli abbia pronunciato quelle parole sul Pontefice regnante al cospetto di Casanova. È probabile pensare che questi abbia riferito come dette a lui parole che, secondo qualche pettegolezzo corrente nei salotti romani, il cardinale avrebbe proferito dinanzi ad un suo intimo.

(2) *Epistolario* cit., XII, lett. 5731, 5734, pagg. 5326, 5333.

ha esposto idee che collimano pienamente con quelle del focoso domenicano[1]; il grande vignolese collabora con Cerri, è in corrispondenza con Sergardi, con Grimaldi, con Migliavacca, con Bottari, con Foggini, con Lami, con Orsi, con Cadonici, con Mamachi, con tutti quelli che per i gesuiti sono i giansenisti d'Italia. Ha in grado eminente quell'antipatia a Scipione Maffei, il campione laico di ogni lato delle dottrine gesuitiche (si vedano gli elogi che ne fa l'Andres, nel t. V *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura*![2]) che costituisce pur esso una caratteristica di questo gruppo.

D'altronde, Muratori è così schiettamente italiano, ha ad un tal grado tutti i caratteri proprî al nostro popolo, rivela così bene quali siano i lati della vita religiosa che possono meglio interessare gl'italiani, gli spunti intellettuali e sentimentali capaci di fare maggior presa su noi, che per questo solo egli merita l'attenzione più viva.

Sono dunque teologi, moralisti, storici, appassionati di diversi minuti problemi della vita chiesastica, a costituire questo che, tanto per intenderci, chiameremo primo giansenismo italiano.

Ma anche coloro che non hanno comunanza di studî si sentono prossimi gli uni agli altri.

Non li lega soltanto il ricordo di Noris, la devozione a Passionei ed a Corsini, l'ammirazione per Bossuet, Fleury, Natale Alexandre, non la sola avversione generica ai gesuiti. Sono pur consci dei legami che uniscono le loro dottrine, se anche queste si svolgano in campi diversi. Rammentano, come dice un di loro, che ogni setta ed ogni scuola ha « i suoi particolari sistemi, non meno nella scienza appartenente ai costumi, che nella specolativa versante intorno ai misteri »[3]. Ed i teologi agostiniani e tomisti quando sia il caso si uniscono ai rigoristi per contrastare al lassismo dei casisti, e pur chi non si è mai

---

(1) De Tipaldo, VII, pag. 9.

(2) Parma, 1799, pag. 387: anche lo Zaccaria è un entusiasta del Maffei: cfr. T. M. Mamachi, *De' costumi de' primitivi cristiani*, Roma, 1753-54, III, pag. 273 e seg.

(3) P. Viatore da Cocaglio, *Ricerca sistematica sul testo e sulla mente di S. Prospero d'Aquitania nel suo poema contro gli ingrati*, Brescia, 1756, pag. 516.

occupato di storia, prende le difese dello storico spassionato che si è trovato in contrasto con le superstizioni popolari, con l'attaccamento di un popolo ad una pia leggenda.

Il moralista Patuzzi patrocina gli agostiniani Bellelli e Berti; Bellelli difende la storia *de auxiliis* di Serry e rimprovera agli avversari gli attacchi contro Concina ed Orsi. Questi si rivolge a mons. Bottari perchè raccomandi al card. Neri Corsini p. Mamachi desideroso di una cattedra al Collegio di Propaganda [1]. Bottari molto si duole della condanna delle *Discussioni* del Grimaldi, ottenuta a torto dai gesuiti, e del fatto che quest'opera venga posta persino tra quelle eccettuate nelle licenze di leggere libri proibiti [2]. P. Viatore da Cocaglio parla con reverenza del *celebre* p. Concina, e giudica che Migliavacca abbia riportato piena vittoria nella polemica contro Maffei [3]; Muratori e Lami trattano nei loro scritti i medesimi argomenti; Foggini, dotto in storia sacra, ma al tempo stesso apologeta della dottrina agostiniana sulla grazia [4], svolge gli spunti di Lami; Mamachi scrive l'approvazione alla *Storia di S. Romolo* del Foggini ed accenna a Concina ed a Berti come a grandi teologi [5]; Bottari scrive l'approvazione a *De' costumi de' primitivi cristiani* di Mamachi, e (se è lui, come la maggior parte dei contemporanei ha creduto, il fra Guidone Zoccolante delle tre *Lettere* contro lo Zaccaria del 1751 e del 1756) esalta il Muratori, l'Orsi, il Serry, il Mamachi, il Concina, il Berti, il Patuzzi, il Lami « dottissimo ed eruditissimo » [6]; Bottari e Foggini scrivono

---

(1) Lett. 28 aprile e 4 giugno 1740, CORSINIANA, Roma, ms. 1876. Bottari aiutava anche Orsi nella stampa della *Storia ecclesiastica*; « Egli compone, e io gliela riveggo per l'Accademia della Crusca, e pel Maestro del S. Palazzo » scrive al principe Corsini vicerè di Sicilia (lett. s. d. in CORSINIANA, Roma, ms. 1877).

(2) Lett. 16 dicembre 1730 ad ignoto, CORSINIANA, Roma, ms. 1877.

(3) *Lettere teologiche-morali* di EUSEBIO FRANISTE *all'Autore della Raccolta*, ecc., Trento [Venezia], 1751-54, V, pag. 97; p. VIATORE, *Ricerca sistematica*, pag. VII, 379.

(4) Nella prefazione di S. AURELII AUGUSTINI, *De gratia Dei et libero arbitrio hominis et praedestinatione sanctorum*, Romae, 1754, tomi duo, da lui curati e dedicati a Benedetto XIV.

(5) *De' costumi de' primitivi cristiani*, III, pag. 270.

(6) *Lettera di fra Guidone Zoccolante a frate Zaccaria gesuito, nella quale si dimostra chi sieno que' religiosi, che debbonsi chiamar frati*, Cosmopoli, 1751, pagg. 5 nota, 6; *Lettera terza di fra Guidone Zoccolante a frate Zaccaria gesuito, la quale*

approbationes al *De sacramentali absolutione impartienda* del Concina; Serry e p. Viatore da Cocaglio parlano di Orsi come di un grandissimo teologo; Foggini ne compone l'epigrafe per la tomba, Rotigni, attaccato come rigorista e giansenista, ne gode la protezione (1); Muratori Lami Foggini plaudono a Cadonici allorchè viene attaccato dal gesuita Federico Pallavicini (2).

---

serve d'apologia al Reverendissimo P. Segretario della Congregazione dell'Indice [Ricchini] *e altresì alla prima lettera precedente*, Nicopoli, 1756, pag. 4 ed il sonetto alla pag. [46]

Qua' si vendon le lingue al mio mercato:
Questa è quella del Lami saporita,
Lingua sana, purgata, ed isquisita,
E un oncia sol ne do per un ducato.

Questa è quella del Concina spoppato,
Questa è quella del Berti ben guarita
E quest'è d'Eraniste sì gradita
Lingue buone son queste a buon palato.

Roba pura si vende alle mie mani.
Che tutta la cattiva i' getto via,
Perchè infettar non voglio i capi sani.

E per farvi veder la fede mia,
Quella linguaccia là già fatta in brani,
È la lingua di frate Zaccaria.

L'identificazione di fra Guidone col Bottari non è pacifica: altri dà quella col Berti: REUSCH, *Der Index*, II, pag. 839, e RUFFINI, *La morale dei giansenisti* in *Atti* cit., pag. 549. Ma ogni dubbio sull'attribuzione delle lettere al Bottari mi pare sia tolto da due lettere a questi dirette da Bernardo Tanucci in data 12 maggio e 24 agosto 1753 (CORSINIANA di Roma, ms. 1602), la seconda delle quali tra l'altro dice: « Inaspettato piacere in un ritorno nauseante da Caserta mi recò fra Guidone, e la vivacissima lettera piena di spirito, che ben mostrava la ricuperata salute del mio veneratissimo Monsignore. Fu letto in fra Guidone il più simile a Plauto ed a Luciano. Ringrazio Dio della mia ignoranza dello stato presente della letteratura toscana. Questo mio buio mi rende sospetto il giudizio ch'io farei nella ricerca dell'autore, che a dispetto di tutta la prudenza, e di tutta l'umanità vien fatta allor che si legge un anonimo brillante. Certamente negli anni miei sereni, e toscani uno solo conosceva io in tutta quanta la Toscana, che sapesse tanto Toscanismo, tanti vezzi di lingua, tanta Chiesa, tanta critica, e potesse premere e tener fermo con fina dialettica da capo a piedi; ma non ne posso pronunziare il nome profanamente, perchè egli mi è degli uomini il più simile a quello, il cui nome era taciuto dagli Ebrei ». « Di stamparsi qui è poca speranza ».

(1) LOMBARDI, *Storia* cit., I, pag. 147 e seg.

(2) GIUSEPPE CADONICI, *Dialoghi tre in difesa delle Vindicie agostiniane*, Roveredo, 1752, pagg. 1, 80 e seg., cfr. ZACCARIA, *Storia letteraria*, 1749-50, II, lib. 3, cap. 2, § 4.

Tutti o quasi tutti sono in polemica più o meno violenta con il « martello dei giansenisti » d'Italia, il gesuita p. Zaccaria.

Questo movimento è in piena fioritura intorno al 1740-50; continua ininterrotto fino al giorno in cui i moderati, gli agostiniani ed i rigoristi devoti al papato, tacciono interdetti, spauriti di trovarsi accanto compagni d'idee così dissimili per lo scarso rispetto al successore di Pietro.

Ma finchè la rivolta non prorompe, e particolarmente negli anni bui che stanno intorno al quinquennio 1769-74, il quinquennio del conclave di Clemente XIV e della soppressione della Compagnia, è facile cogliere la saldatura tra l'una e l'altra generazione giansenista.

Le *Praelectiones theologicae* tenute nel seminario di Brescia da Giuseppe Zola, il minor fratello spirituale di Pietro Tamburini, recano l'approvazione dei due revisori deputati dal Maestro del S. Palazzo p. Ricchini — nome già noto nella polemica antigesuitica — il Pier Francesco Foggini più volte ricordato, e quel p. Agostino Antonio Giorgi agostiniano che alla vigilia della soppressione dei gesuiti trovasi suggerito come uno dei possibili compilatori della bolla. E non può non destare impressione leggere nel referto d'esame del p. Giorgi, consultore del S. Officio e professore di S. Scritture all'Archiginnasio romano, la frase consueta nei giansenisti francesi ed in genere nei negatori di una eresia giansenista: *nec ulla sunt* (nell'opera) *suspecta latibula ubi vel* a Bajanis, Jansenianis, Quesnellianis spectris, *vel ab ipsis etiam Rigoristarum larvis catholicae doctrinae pericula, alii quivis, quantumvis certi, et rigidi investigatores, metuere quomodocumque possint*: chè l'opera riporta *linguam ipsam et mentem Sanctissimi Ecclesiae Doctoris Augustini, eiusque fidelissimi Discipuli et Scholarum luminis S. Thomae Aquinatis exactissime* (1). I due volumi dell'opera sono dedicati al cardinale Marefoschi ed al generale agostiniano Vasquez, uno dei maggiori artefici della soppressione della Compagnia di Gesù (2).

---

(1) Josephi Zolae, *Theologicarum praelectionum quas habuit in Seminario Brixiano specimen I De locis theologiae moralis*, Brixiae, 1775, prime pagine non numerate.

(2) La figura del peruviano Francesco Saverio Vasquez generale degli agosti-

Foggini Vasquez Bottari Rotigni e Patuzzi sono l'estrema pattuglia della generazione sinceramente devota alla S. Sede, che si spinge verso la generazione dei ribelli.

Tale il quadro.

Quando è ch'esso comincia a tratteggiarsi?

Ho parlato di prime tracce di questo movimento che si riscontrano negli ultimissimi anni del seicento. Non credo esatto parlare d'inizi.

Siamo di fronte, come ho avvertito sin da principio, a tendenze che, palesi o nascoste, in lotta tra loro o tenute a freno

---

niani meriterebbe una monografia illustrativa, perchè nulla è più sintomatico per le condizioni della Chiesa sotto il pontificato di Clemente XIV, che considerare questo generale di Ordine religioso. Il ms. 289 del Fondo gesuitico della BIBL. V. E. di Roma contiene copia di un suo ricorso a Clemente XIV (ove deplora l'avversione che hanno per lui cardinali e prelati favorevoli ai gesuiti e rivendica la benevolenza di cui lo avrebbe onorato Benedetto XIV) che è un piccolo capolavoro d'inconscia ed ingenua insolenza. Di fronte al Papa il Vasquez ostenta i suoi sensi di fedele sudditanza al re di Spagna ed approva il re che non solo sopprime i gesuiti ma li fa sbarcare nello Stato Pontificio senza prima informarne il Papa: si stupisce anzi che dei prelati romani possano farne « tante meraviglie »!

I giansenisti ebbero carissimo il Vasquez, ed il nome di lui ricorre spesso nelle loro penne a causa soprattutto di una sua circolare dell'aprile 1775 in cui chiamava il giansenismo semplice fantasma. Ma si era ormai sotto il pontificato di Pio VI, ed il Vasquez dovè dare spiegazioni. Il ms. 157 dello stesso Fondo gesuitico ci conserva una sua circolare ai provinciali, prefetti degli studi ecc. del suo Ordine, del 23 dicembre 1779, in cui il Vasquez comincia col ritirare il divieto che aveva dato ai suoi religiosi d'invocare a sostegno delle proprie opinioni nelle dispute teologiche l'autorità di san Tommaso (il divieto era stato impartito *ad praecavendas rixas*, egli scrive: ma poichè è stato interpretato come irriverente verso san Tommaso lo si ritira); passa quindi a raccomandare la costante docilità alla S. Sede; e da ultimo dice ai suoi religiosi di non spaventarsi se gli avversari appongano loro *notam Jansenismi: obiectum Vobis Jansenismi nomen tanquam inane spectrum contemnite. Hac autem significatione in nostro Decreto mense Aprili anno 1775 edito Jansenismum spectrum appellavimus. Spectrum sane est, quod Catholicis Sancta Romana Ecclesia definitionibus obiectatur, spectrum est, quod sine ulla ratione ad vanum terrorem incutiendum, tamquam umbra sine corpore Vobis opponitur; spectrum est, quod ipsorum Romanorum Pontificum veritatis protectorum paterna providentia a pluribus Ordinis nostri Theologis dispulit, atque in fumum abire coëgit.* — Cfr. anche A. THEINER, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, Paris, 1852, I, pag. 400; e, sulle ragioni dell'avversione ai gesuiti del Vasquez, la lettera quarta del CORDARA *(Nove lettere inedite all'ab. Fabrizio Carafa*, pubbl. a cura di G. Albertotti, (*Atti del R. Istituto Veneto*, t. LXXXII, par. II, pag. 1096).

dalla disciplina chiesastica, si ravvisano in ogni momento della vita del cristianesimo.

E poi, gli antigesuiti sono i conservatori: pur gli avversari ne hanno coscienza: li trattano da zelanti, li accusano di avere una teologia che porta alla disperazione, una morale che mette l'uomo di fronte alla impossibilità di attuare quella che gli viene indicata come vita cristiana; ma non li dicono innovatori. E sono pure impacciati a respingere per sè quella taccia d'innovatori che i nostri danno loro. Trovano più agevole difendere la necessità di una evoluzione, di un adattamento a nuove esigenze.

Se in Italia un moto organico, di minoranza ma con aderenti non pochi, contro la teologia e la morale gesuitica si verifica solo in questo tempo, è perchè il settecento è nella penisola secolo di risveglio intellettuale, secolo di fioritura di piante che affondano le loro radici ben più lontano nel tempo (è anche il secolo propizio alle ampie dispute, dove pur se il contrasto verte su un dettaglio, è facile ritrovare il nesso tra quel dettaglio e tutta una concezione generale). Le ragioni complesse e vaste che determinano le differenze intellettuali tra il seicento e il settecento italiani valgono quindi pure a spiegare l'affermarsi di questo moto, le espressioni nuove di uno stato d'animo preesistente.

Ciò non toglie che vi sia qualche momento degno di particolare attenzione per la storia di queste affermazioni antigesuitiche in Italia.

I nostri ceti colti — e soltanto di questi, nel senso più ristretto del termine, si tratta — furono ad ogni momento edotti degli avvenimenti della vita chiesastica e delle dispute letterarie francesi (vedansi ad esempio le numerose recensioni delle *Novelle della republica delle lettere di Venezia* a partire dal 1729): i molteplici frutti dell'attività di Arnauld, le *Provinciali* di Pascal, i *Saggi* di Nicole, tutta la letteratura della prima generazione portroyalista, furono subito conosciuti in Italia.

La corrispondenza del card. Giovanni Bona, il grande cistercense tutto chiuso nella sua passione di studioso, che rifiuta costantemente vescovati e missioni che possano distoglierlo dagli

studi prediletti, basta a mostrarci quanto fossero intense, intorno al 1670, le relazioni tra dotti italiani e dotti d'oltr'Alpe: Mabillon, Cristiano Lupo, Luca d'Achéry [1], il bollandista Papebrock, Stefano Baluzio, Gabriele Gerberon, Giovanni Neercassel, Antonio Arnauld, che il Bona dice *summus vir* [2], sono tra i suoi corrispondenti; lo è Pietro Floriot, l'a. della *Morale chrétienne*, quegli ch'ebbe cura d'anime delle religiose di Port Royal des Champs, per cui il Bona ha parole di calda ammirazione ed amicizia [3]. I parroci di Gand gli si rivolgono, come a noto sostenitore del rigore della disciplina e della penitenza [4]. Ed a questi corrispondenti francesi il Bona non tace il suo sentimento rigorista, antimolinista, strettamente attaccato a sant'Agostino. I moderni che si sforzano di trarre Agostino alle loro idee scherzano su una materia troppo seria: c'è stato chi ha voluto fare sant'Agostino autore della Predestinazione *ex praevisis meritis*: ma non potrebbe esserci nulla di più alieno della dottrina agostiniana [5].

Tuttavia, nelle ininterrotte relazioni culturali tra l'Italia e la Francia, è da osservare particolarmente il momento rappresentato dai viaggi in Italia di Mabillon e di Montfaucon, sco-

---

(1) Il d'Achéry in una lettera al Bona del 26 settembre 1664 gli parla dell'abate de Rancé come di uomo insigne per sapere e per virtù. Dovè poi seguire una diretta conoscenza tra il Bona e l'abate, chè in una lettera di tre anni più tardi il primo invia saluti al de Rancé: JOANNIS BONA, *Epistolae selectae aliaeque eruditorum sui temporis virorum ad eumdem scriptae...* collegit... Robertus Sala, Augustae Taurinorum, 1755, lett. XVI, LXIII, pagg. 61, 99.

(2) Id., lett. CCLXXXIII, 1° novembre 1672, pag. 218.

(3) Id., lett. CCLXXXIII, CCCXIX, 1° novembre 1672, 28 agosto 1673, pagg. 218, 245 e seg.

(4) Id., lett. CXLII, 26 gennaio 1670, pag. 116 e seg.

(5) Id., lett. CLXXXVII, 20 gennaio 1671, pag. 152: cfr. lett. CCCXXXV e CCCXLII, 2 gennaio e 31 marzo 1674, pagg. 263, 267 e seg.

Tutta l'elevata religiosità del Bona, quale appare dalle sue opere, è agli antipodi del molinismo: dominata sempre dal ricordo del peccato originale, della necessità della grazia gratuita per bene operare, della necessità nella preghiera di sottoporre la propria volontà a quella di Dio, che solo sa le cose che ci sono salutevoli: dominata anche dalla certezza che il numero di coloro che si salveranno è di gran lunga inferiore a quello di coloro che si perderanno: *Opera omnia*, Parisiis, 1677-78, particolarmente t. I, *Opuscula Spiritualia:* « *Horologium asceticum* » « *Principia et documenta vitae christianae* » « *De discretione spirituum* ». Cfr. REUSCH, *Der Index* cit., II, pag. 498 per la parte che Bona insieme con Casanata avrebbe avuto nella condanna dei casisti del 1665.

pritori e qualche volta saccheggiatori di fondi preziosi dei nostri archivi monastici. Trattasi di due eruditi, portati talvolta dai loro studi a toccare questioni di teologia, ma che vivono al di fuori delle lotte teologiche, delle contrapposizioni di scuole: entrambi però decisamente, risolutamente, antigesuiti. Allorchè parlano delle cose della Compagnia, essi sembrano accettare interamente il modo di vedere dei giansenisti, i giudizi di questi sulla morale rilassata, sull'adattabilità che va a pregiudizio di tutti i principî dottrinali, di tutte le tradizioni della Chiesa, e che si è soliti attribuire alla Compagnia dai suoi avversari. In Italia hanno a corrispondenti più consueti Magliabechi, questo grande ammiratore di Pascal e delle *Provinciali* (1), ch'è quasi il loro introduttore presso i dotti della penisola, e Ludovico Sergardi: entrambi nemici dichiarati della Compagnia. Con essi è il maestro di Muratori, Benedetto Bacchini, l'erudito che tanto deve affannarsi per poter recare alla luce monumenti antichi di tanti secoli sì, ma che pur sembra rechino qualche pregiudizio alla storia della supremazia romana (2). Mabillon è amico di Giusto Fontanini, che conosce egli pure le accuse di giansenismo, le dispute con i gesuiti, e ch'è un tenace difensore dei vecchi usi liturgici contro gli abusi che i gesuiti tentano introdurre nelle missioni (3).

Attraverso la loro corrispondenza con i dotti italiani, Mabillon e Montfaucon danno spesso ampie notizie di Arnauld, di Alexandre, di Quesnel. Di Arnauld parlano con ammirazione sempre, come di una delle maggiori figure del secolo, come del valoroso campione delle basi della morale cattolica contro le aberrazioni gesuitiche; di Quesnel pure, come di uomo degno di stima e di onore, sì che deve ritenersi triste avventura quella che lo costringe a lasciar Parigi (1681) ed a rifugiarsi a Orléans (4).

---

(1) [Dati], *Raccolte di prose fiorentine*, t. V, Venezia, 1735, parte III, vol. I, lett. XCV di Antonio Magliabechi al can. Lorenzo Panciatichi, pag. 116.

(2) Reusch, *Der Index* cit., II, pag. 155 e seg.

(3) Lombardi, *Storia* cit., III, pag. 35; De Tipaldo, *Biografia* cit., VII, pagine 438-450.

(4) Mabillon a Sergardi, 1690; Mabillon a Magliabechi, 1681; in M. Valéry, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, Paris, 1847, II, pag. 219; I, pagg. 27 e seg., 34, 39.

Intorno al gruppo Mabillon Montfaucon Magliabechi fiorisce tutta una corrispondenza tra dotti italiani e francesi amici dell'uno o dell'altro dei tre studiosi: Noris, Gattola e Muratori, oltre i già ricordati, tra i nostri; un cardinale spagnolo quasi romanizzato, il benedettino Giovanni d'Aguirre; Quesnel, Placido Porcheron, Michele Germain, Claudio Estiennot, Noël Alexandre, tra i francesi, formano un cenacolo da cui i gesuiti sono esclusi (1).

Quesnel per il tramite di Magliabechi entra in relazione con Noris, cui rivolge grandi elogi come difensore della dottrina agostiniana. Per lo stesso tramite entra in relazione con Noris Arnauld, quasi alla vigilia della sua morte (2).

Sergardi promette a Mabillon di far leggere ad Alessandro VIII (1690) gli scritti francesi contro il peccato filosofico; gli scrive: *explicare non possum quam impatienter expectem secundum Arnaldi libellum adversus peccatum philosophicum*, e lo assicura che anche in Italia è questo un punto teologico che appassiona, che attrae l'attenzione generale. Michele Germain prega Magliabechi di mostrare al granduca ed al cardinale Francesco Maria de Medici l'*Unité de l'Eglise* di Nicole, e scrivendo da Napoli a Placido Porcheron gli parla dello spirito antigesuitico dei dotti napoletani (3).

Pochi anni più tardi, nel 1701, l'agostiniano Nicola Gerolamo Ceppi stampa, col visto del generale del suo Ordine, *La scuola Mabillona nella quale si trattano quei studi, che possono convenire agli Ecclesiastici*, traduzione della seconda parte dell'opera del Mabillon, relativa al metodo da seguire. L'avversione a casisti ed a probabilisti, quella alla fioritura di leggende miracolose intorno a santi di cui nulla in fatto si sa, l'affermazione che non si può fallire nel seguire Agostino in tema di

---

(1) VALÉRY, *Correspondance* cit.; lettere dei cardinali D'Aguirre, Casanata e Noris al p. Alexandre (1692-97) in *Recueil de plusieurs pièces pour la défense de la morale et de la grâce de Jésus Christ, contre un libelle et des lettres anonymes d'un Père Jésuite* [Daniel], Cologne, 1698, I, pagg. 18-21; II, pagg. 44-49, 56 e seg.

(2) *Clarorum Venetorum ad Antonium Magliabechium nonnullosque alios epistolae*, I, Florentiae, 1745, ep. LXXX, 28 giugno 1692, pag. 157 e seg.

(3) VALÉRY, *Correspondance* cit., II, pagg. 219, 222, 272 e seg., 122; I, pag. 154.

grazia, soprattutto là ove scrive contro i pelagiani; la raccomandazione di opere, sia pure storico-critiche, di Giansenio d'Ypres, e delle *Riflessioni* di Quesnel, spiegano la condanna del libro.

Un altro momento meritevole di considerazione si riscontra nelle controversie filosofiche del principio del secolo: in quella d'Arnauld contro Malebranche che ha eco pur tra noi e serve a rendere vieppiù noto nella penisola il nome del gran campione di Port-Royal; ma soprattutto nelle controversie tra aristotelici ed antiaristotelici.

Queste controversie, iniziatesi nello Studio pisano sin dal tempo di Galileo, proseguono fino a mezzo il settecento, sì che v'interviene ancora il Lami nel 1738 con la lettera latina che si finge scritta da un viaggiatore tedesco ad un suo amico [1]; ed in quel torno di tempo sostiene lotte con i peripatetici, appoggiato dal cardinal Querini, il fisico teatino G. Battista Scarella, professore nel seminario della nativa Brescia [2].

Ma le controversie culminano tra il rinnovato fervore e la ridesta passione per la filosofia che segnano il penetrare del cartesianesimo in Italia. Uno dei documenti più rilevanti è dovuto a Costantino Grimaldi, magistrato napoletano, autore anche di scritti regalisti che gli valsero qualche molestia, corrispondente del Muratori, le cui opere, particolarmente il *De ingeniorum moderatione*, cita con grande stima. Trattasi delle tre risposte alle lettere del gesuita De Benedictis, pubblicate rispettivamente nel 1699, 1702, 1703 e ristampate nel 1725 col titolo di *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche.*

Grimaldi, che in filosofia è uno di quei cartesiani entusiasti quali abbondavano nella sua generazione tra i giuristi di Napoli, — che volentieri all'avversione antigesuitica mescolavano elementi assai diversi, filosofici e regalisti [3] — mira con il suo

---

(1) Fontani, *Elogio del dott. Giovanni Lami recitato nella reale Accademia fiorentina*, Firenze, 1789, pagg. 111-148.

(2) Lombardi, *Storia* cit., I, pag. 289 seg.; A. F. Vezzosi, *I scrittori de' cherici regolari detti Teatini*, parte II, Roma, 1780, pagg. 241-262.

(3) Louis Berthé de Besancèle, *Les cartésiens d'Italie*, Paris, 1920 [1921],

libro a combattere l'autorità di Aristotele, e tutte le sottigliezze degli scolastici che pretendono scoprire verità cui i Santi Padri neppure pensarono: nessuna utilità hanno le controversie dei teologi, chi va alla ricerca di Dio deve pascersi della Sacra Scrittura.

Ma intorno a questo nocciolo delle *Discussioni* fioriscono osservazioni e spunti non privi d'interesse.

Grimaldi detesta i gesuiti, la società « che ormai pretende dar legge allo scibile »; conosce benissimo la letteratura antigesuitica francese; lascia trapelare, non troppo celata, una certa simpatia per Baio e Giansenio, parla del « grande Arnaldo », ricorda come i gesuiti abbiano maltrattato sant'Agostino, come il padre Annat abbia raccolto ogni motto frizzante contro il gran vescovo d'Ippona [1]. Si danno anche passi di maggior rilievo: i gesuiti hanno sostenuto « potersi dare invincibile, o almen'incolpata l'ignoranza di Dio. — Questa è una dottrina, quanto veramente insegnata, tanto spaventevole ad un cuore, non dico di Cristiano, ma anche di Pagano. Egli è celebre quel, che ne disse il signore Arnaldo, nella denuncia del peccato filosofico, fatta contro a' gesuiti di Digione » [2]. Dopo aver contestato al De Benedictis che Descartes neghi la libertà dell'indifferenza, Grimaldi continua: « Non debbo nulladimeno lasciare di dire all'Aletino [lo pseudonimo del D. B.] liberamente, che non sia un'opinione esecranda il negare l'indifferenza alla nostra volontà; poichè l'è un sentimento più sicuro, e verisimile, il riponere la libertà del nostro arbitrio nella facultà, che tiene alle cose opposte; dimodochè quantunque inclinato sia verso una parte, ad ogni modo quella vuole, e sì la vuole che devesi intendere, che liberamente la voglia; perciocchè ha nell'istesso tempo la facoltà

---

pagg. 37-41. Cfr. Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3.ème éd., Paris, 1868, pag. 533.

Sui rapporti tra cartesianesimo e giansenismo cfr. Kohler, *Jansenismus und Cartesianismus*, Düsseldorf, 1905 e lo stesso Bouillier, I, pagg. 466 seg., 580 seg. Uno dei maggiori cartesiani d'Italia, il francescano Michelangelo Fardella, a Parigi ha relazioni con Arnauld, e dedica al card. Noris il suo *Animae humanae natura*, ove pone in bocca a sant'Agostino le dottrine cartesiane (Bouillier, II, pag. 526).

(1) *Discussioni*, parte II, pag. 34.

2) *Discussioni*, parte III, pag. 135.

a voler l'opposto: nè si può dire, che sia punto indifferente, quante volte ha una inclinazione più tosto ad una, che all'altra parte; siccome va divisando Arnaldo (nel tomo I del Sistema della grazia gener. lett. 7) per sentimento del glorioso Tommaso » [1] [2].

Accanto a queste manifestazioni più salienti, e per così dire tangibili, indoviniamo tutta una ben più vasta opera sorda, un concitato fermento di spiriti che, sempre nella ristretta cerchia del mondo ecclesiastico, agisce ed incalza nel medesimo senso.

Dalla cattedra o nelle conversazioni di amici spargono queste dottrine ecclesiastici francesi stabiliti in Italia, quali il famoso domenicano Giacomo Giacinto Serry, l'altro domenicano Renato Giacinto Drouin, dottore di Sorbona e professore di teologia a Chambéry e Vercelli, il teologo casanatense Amat de Graveson.

Opera particolarmente feconda è quella dei traduttori: le *Provinciali* sono subito diffusissime in Italia, tradotte in latino ed in italiano [3], destano immediatamente entusiasmi, provocano concitate repliche. Alessandro Pompeo Berti da Lucca, un

---

(1) *Discussioni*, parte III, pag. 158.

Del Grimaldi è anche la *Lettera di* Claristo Licenteo *scritta al signor Ridolfo Grandini in cui si esaminan due luoghi delle Opere del signor Francesco Maradei. Per occasion de' quali si ragiona della Sospezione proposta dal P. Procuratore della Provincia della Venerabil Compagnia di Gesù in persona del Regio Consiglier signor D. Costantino Grimaldi* (s. l., 1716), dove si sostiene tra l'altro (pag. 11) che la Congregazione dell' Indice, la quale proibì le opere di Descartes, è « soggetta a mille abbagli, e mille errori; come quella, che procede alla condannazion de' libri, senza sentire gli Autori, che li han composti, acciochè potessero, o degli errori ammendarsi: o forse le proposizioni da loro in senso oscuro dette spiegare ».

(2) Il Grimaldi molto aveva attinto al filosofo francese Pier Silvano Regis, il cartesiano che troviamo prossimo ad Arnauld nella polemica contro Malebranche, ed a Bossuet, nel duello con Fénelon (Bouillier, II, pagg. 205, 303). Frequentissime sono le sue citazioni del Regis, particolarmente per l'opera *L'usage de la raison et de la foi* (Paris, 1704): così ad es. *Discussioni*, I, pagg. 40, 211, 213, 218, 226, 242, 245, 263, 279, 304, 320 (questione dei rapporti tra ragione e Fede: critica degli scolastici che hanno voluto dare attraverso la filosofia soverchia spiegazione dei misteri della Fede); II, pagg. 86 seg., 99, 101, 107 seg., 129 (conciliabilità della Transustanziazione e della filosofia cartesiana, la ben nota questione che valse tanti attacchi al sistema di Descartes), 169 seg. (accordo tra filosofia e teologia, tra misteri e ragione).

(3) Nel 1658 le *Provinciali* furono pubblicate, tradotte in latino da Nicole con lo pseudomino di Wendrock, a Colonia; nel 1684 se n'era avuta una traduzione spagnola del Cordero ed una italiana del Brunetti. Una traduzione italiana stampata in Italia e largamente diffusa è quella pubblicata a Venezia nel 1768 e ristampata nel 1789.

servita, traduce le opere di Nicole, sicchè viene a tal titolo accusato di avere contribuito a spargere il giansenismo in Italia; un altro religioso lucchese, Costantino Roncaglia, traduce la storia ecclesiastica di Natale Alexandre, e pur combattendo le dottrine giansenistiche contribuisce a farle conoscere. Ancora un lucchese, Cesare Nicolò Burlamacchi, che l'accusa di giansenismo costringe all'esilio, pubblica nel 1706 una *Vita di d. Armando La Bouthillier di Rancé raccolta da quella che ha scritto in lingua francese il signor Abbate di Marsollier*, apologia del de Rancé, del suo austero rigorismo, della sua avversione ai casisti, del convincimento di lui che le regole della morale debbano cercarsi nel Vangelo, che non basti il timore di Dio ma sia doveroso l'amore verso Dio [1] [2].

---

(1) PICOT cit., III, pagg. 409, 433, 389; DE TIPALDO, *Biografia*, I, pag. 519 seg.

(2) Che il Roncaglia fosse immune di spiriti giansenisti, bensì ossequentissimo al papato, ortodosso in teologia, in una posizione centrale, lontano dal lassismo e dal rigorismo, in morale, appare dalla sua maggior opera, la *Universa moralis theologia qua non solum principia speculativa sed etiam regulae practicae ad usum confessariorum explicantur* (3ª ed., postuma, con aggiunte di GIUSEPPE ALESSANDRO BAMBACARI, Lucae, 1773-74).

Dell'interesse con cui la questione giansenista era seguita in Italia attestano comunque le molteplici opere di nostri ecclesiastici dirette a confutare la dottrina giansenista: opere che talvolta sono nette esposizioni di quella dottrina, che possono essere anche oggi utilmente consultate per averne un quadro sintetico e d'insieme.

Ricordiamo fra le molte quella del vescovo carmelitano ANTONIO MARINARI, *In materia de gratia verus Augustinus adversus Augustinum Jansenium*, Velitris, 1677 (dove sostiene che non v'era dissenso tra sant'Agostino ed i pelagiani sul punto che la libertà presupponga mancanza di necessità; fa del resto la debita parte alla grazia efficace nel sistema agostiniano, alla sua necessità per le singole opere buone, alla imperscrutabilità delle ragioni per cui Dio agli uni la accorda ad altri la nega); la *Polemica historia jansenismi* del LUCCHESINI (Romae, 1711); quella del gesuita GIUSEPPE SANFELICE, *Jansenii doctrina ex thomisticae theologiae praeceptis, atque institutis damnata* (Neapoli, 1728), dedicata a Benedetto XIII, il pontefice domenicano, e volta a schiacciare il giansenismo ricorrendo ai soli principî della filosofia tomista: notevole la riduzione delle due dottrine, tomista e giansenista, a quarantadue principali proposizioni, contrapposte l'una all'altra su due colonne (pagg. 95-114); quella del minore riformato FORTUNATO DA BRESCIA, *Cornelii Jansenii systema de medicinali gratia Christi Redemptoris* (Brixiae, 1751) che nel primo libro contiene una esposizione scolastica, molto semplice e chiara, del sistema di Giansenio: l'opera ebbe una grande fama: recensita come si è detto dal Lami al suo apparire, è stata accusata dall'agostiniano MANCHI, *De supernaturali adiutorio innocenti creaturae necessario*, Neapoli, 1770, pag. 248 di aver tentato di calunniare di giansenismo gli schietti seguaci di sant'Agostino.

Le annose controversie sulle missioni dell'estremo Oriente sono seguite con appassionato interesse tra noi: già nel 1699 troviamo stampata in italiano, con la falsa indicazione di Colonia, un'*Apologia de' Padri domenicani missionarii della Chiesa*; quasi mezzo secolo più tardi è la questione del padre Norberto da Bar-Le-Duc che desta la più viva attenzione di tutti i nostri ceti ecclesiastici, curiosi anche del contegno di papa Benedetto XIV di fronte al cappuccino, ed il suo confratello Agostino da Parma ne traduce le *Memorie istoriche* [1].

Il maggior centro editoriale per quest'opera di divulgazione è Venezia. Ivi vede la luce nel 1734 la *Theologia dogmatica moralis* del dottore di Sorbona Louis Habert, uno degli oppositori alla *Unigenitus*; ivi cinque anni più tardi sono stampate da un anonimo carmelitano scalzo delle *Animadversiones in regulas ad usum critices*, traduzione dal francese dell'opera del padre Onorato da Santa Maria dello stesso Ordine, dove si pongono rigidi principî sulla tradizione, e si confutano non poche leggende. A Venezia nel 1761-62 escono in italiano i *Discorsi sopra la storia ecclesiastica* di Claudio Fleury; ivi, ancora nel 1762, le *Riflessioni, sentenze, e massime morali messe in nuovo ordine, ed illustrate* da Amelot de la Houssaye, ridistribuzione delle *Reflexions* di Larochefoucauld con unite le *Maximes* della marchesa di Sablé, ove viene tradotto anche quel *Discorso proemiale* in cui s'insegna essere pensiero di molti Padri della Chiesa e gran santi « che l'amor proprio e la superbia fossero l'anima delle più belle azioni de' Gentili » [2].

Nel clero, e con maggior intensità tra quello regolare, più saldo, più irreggimentato, più stretto intorno alle tradizioni del proprio Ordine, più facile a coalizzarsi in difesa delle figure salienti di confratelli, si avvertono dovunque segni di resistenza,

---

(1) Connessa alle controversie sulle missioni dibattutesi sotto il pontificato di Benedetto XIV è una scrittura « Dubbi proposti a cardinali e teologi radunati a Preneste » per stabilire il metodo da seguirsi nell'opera missionaria dagli allievi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (Bibl. V. E., Roma, Fondo gesuitico, ms. 157), dov'è interessante vedere il partito che si trae dalla *Unigenitus* a favore della tesi che il missionario possa occultare principî e formule della Fede

(2) Pag. xv.

di riluttanza, ai progressi del molinismo, del lassismo, alle deviazioni della religiosità e della credenza popolare. La disciplina ecclesiastica del seicento e del settecento non è quella d'oggi: nè da parte dei Pontefici, nè da parte dei Vescovi e dei superiori regolari, si esige quella completa sottomissione, anche interiore, inspiratrice di tutta l'attività di ogni ecclesiastico, che oggi si richiede. Nè d'altronde la dottrina ufficiale della Chiesa in materia di teologia e di morale è così nettamente definita — come la definirà negli ultimissimi anni del secolo la *Auctorem Fidei* — da far apparire indisciplinati i difensori del rigorismo e del tuziorismo, quanti riducono al minimo il libero arbitrio dell'uomo, quanti negano, con opportune spiegazioni e distinzioni, la possibilità di opere buone compiute senza la Fede, ma riferite al vero Dio.

A distanza di circa due secoli l'osservatore può anche accorgersi che l'esito della lotta tra le due tendenze a quest'epoca non era più dubbio: ma i contemporanei potevano in buona fede ritenere ancora possibile una vittoria sopra tutta la dottrina difesa dalla Compagnia di Gesù, una vittoria riportata ad opera della suprema autorità della Chiesa, attraverso la condanna pontificia.

Aborrenti da ogni pensiero di scisma, gli antigesuiti potevano ancora in buona fede credere di operare *pro Ecclesia et Pontifice*.

IV

AGOSTINIANI E TOMISTI

CONTRO LA TEOLOGIA DEI GESUITI

La prima edizione delle *Bibliothèque janséniste, ou catalogue alphabétique des principaux livres jansénistes, ou suspects de jansénisme, qui ont paru depuis la naissance de cette hérésie*, pubblicata nel 1722, anonima e senza indicazione di luogo, dal gesuita p. Domenico da Colonia, menziona di opere italiane la *Historia pelagiana et dissertatio de Synodo quinta œcumenica* (Patavii, 1673) del p. Enrico Noris, con l'annotazione che l'opera, tre volte deferita alla S. Sede, mai venne condannata [1], ed una *Epistola sub nomine Cardinalis Bona*, con l'annotazione: « Que cette lettre, qui a paru sous le nom du cardinal Bona, a été condamnée par un Décret du Saint-Siège. Est-elle veritablement de ce sçavant cardinal? c'est un problème dont nous n'avons pas encore trouvé la solution » [2].

Possono ancora ricordarsi, tra le opere citate in quella prima edizione, la traduzione francese pubblicata a Ginevra [Orléans], con l'indicazione dell'anno 1621, della *Storia del Concilio di Trento* del Sarpi [3], ed i quattro libri *Historiae Congregationum de auxiliis divinae gratiae* di Agostino Le Blanc (Lovanio, 1700),

(1) Seconde centurie, n. LVII, pag. 105 seg.
(2) Id., n. XXIII, pag. 80.
(3) Id., n. LVIII, pag. 106.

pseudonimo conosciuto del già ricordato domenicano tolonese Giacinto Serry, professore alla Università di Padova [1].

La seconda edizione della *Bibliothèque*, stampata a Lione nel 1735, ugualmente anonima e senza indicazione di luogo, oltre alle precedenti menziona queste altre due opere d'italiani, per nascita o per adozione: il *De republica ecclesiastica* di Marcantonio De Dominis [2], che, anche per ragione cronologica, nulla ha a vedere col giansenismo, e le *Exercitationes historicae, criticae, polemicae, de Christo eiusque Virgine Matre*, pubblicate a Venezia nel 1719 dal p. Serry [3].

Non appaiono nuove opere italiane nella terza (Bruxelles, 1739) e nella quarta edizione (Bruxelles, 1744).

La *Bibliothèque* fu proibita dalla Congregazione dell'Indice il 20 settembre 1749: lagnanze dei gesuiti, che accusarono della proibizione il segretario della Congregazione, il domenicano p. Ricchini, contro il quale vennero pure diffuse tre pasquinate; giustificazione del Ricchini nell'opuscolo *Romani Philalethis ad theologum lovaniensem epistola de justa Bibliothecae Janseniane proscriptione* [4] ove chiaramente si dice che ciò che recò più scandalo nella *Bibliothèque* fu l'inclusione dei nomi di Bona (la lettera ad un teologo belga designato con lo pseudonimo di Filalete Eupistino cui accenna il p. da Colonia è indubbiamente del pio cardinale) e di Noris *(Loquor ego de Norisio, in quo uno violando execrabilis mihi videtur, et minime ferenda Coloniae temeritas)* [5].

Malgrado la condanna, l'opera riapparve pochi anni più tardi, molto accresciuta ad opera di Luigi Patouillet, sì da occupare quattro volumetti. Il titolo era lievemente mutato: *Dictionnaire des livres jansénistes, ou qui favorisent le jansénisme* (Anvers, 1752).

Anche in questa nuova veste l'opera destò molta impressione, provocando tra l'altro le *Lettere al reverendo Padre P. Gesuita*

---

(1) Seconde centurie, n. LVI, pag. 105.
(2) Quatrième centurie, n. LXI, pag. 361 seg.
(3) Seconde centurie, n. XLV, pag. 130 seg.
(4) A pag. XVI: Romae, pridie Idus Martii MDCCL.
(5) Pag. IX, III seg.

o sia Introduzione, Commento ed Apologia del Dizionario de' libri giansenistici (Napoli, 1756), che attacca l'opera come iniqua e fanatica e difende i principî della morale rigida: scritto certamente non scevro di simpatia per gli appellanti francesi. E pur sotto il nuovo titolo l'opera fu condannata, l'11 marzo 1754 (nè della condanna del '49 nè di quella del '54 rimane traccia nell'*Index librorum prohibitorum* vuoi del 1900 vuoi del 1922)[1].

Ripubblicato ad Anversa nel 1755 il *Dictionnaire*, modificato, corretto ed aggiornato, riappariva per l'ultima volta nel 1863, inserito nella *Première encyclopédie théologique* del Migne (t. XII, pagg. 249-904).

Ora nel *Dictionnaire* del 1752 due scrittori italiani sono diffusamente attaccati come giansenisti: il p. Fulgenzio Bellelli, per i due libri, *Mens S. Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum* (Lucernae, 1711) e *Mens S. Augustini de modo reparationis humanae post lapsum* (Romae, 1737)[2]; ed il p. Lorenzo Berti, per l'opera *De disciplinis theologicis*, particolarmente per il terzo volume di quest'opera, pubblicato nel 1737[3]: contro il Berti particolarmente già da tempo fervevano le polemiche, sì che il Ricchini ne prendeva le difese nel citato opuscolo.

Il cardinale Bona, il grande cistercense piemontese, che aveva attraversato il suo tempo circondato da una grande fama di dottrina e di pietà, non aveva mai partecipato alle velenose controversie teologiche del suo secolo: gli studi storici e le meditazioni ascetiche lo aveva assorbito per intero. Ma era stato noto ai contemporanei com'egli fosse a considerarsi un avversario del lassismo morale e del molinismo dogmatico.

---

(1) Cfr. PENNACCHI, *Ad commentarium in constitutionem Officiorum additiones*, in *Acta S. Sedis*, XXXIII, 1900-01, pag. 309 seg. ove è giustificata l'*expunctio* compiuta nella edizione leoniana dell'*Index* del 1900, osservando che si trattava soltanto di una falsa opinione dell'A. nel giudicare colpevole di giansenismo chi non ne era in realtà infetto: di accuse false, ma emesse in buona fede. Nelle precedenti edizioni dell'*Index* (ho sott'occhio quelle del 1819 e del 1889) figurano la *Bibliothèque* (senza il nome del p. Domenico da Colonia) con l'indicazione del decr. 20 settembre 1749 ed il *Dictionnaire* (sempre senza nomi) con l'indicazione del decr. 11 marzo 1754.

REUSCH, *Der Index* cit., II, pag. 288; cfr. pag. 837 seg.

(2) T. III del *Dictionnaire*, pagg. 107-114.

(3) T. I, pagg. 445-450.

La sua prudenza, il desiderio di non essere distolto da una vita di meditazione di preghiera e di studio, gli avevano fatto qualche volta respingere sollecitazioni importune di chi lo considerava come un compagno di fede ed attendeva da lui un aiuto nelle aspre lotte chiesastiche del tempo.

Ma nella prima parte dei suoi *Principia vitae christianae* sono pagine bellissime, letterariamente e per l'impeto di sentimento, che scolpiscono l'animo ed il pensiero di questo grandissimo cristiano. Il senso del peccato originale e dei mali da esso scaturiti non potrebbe essere più vivo, insieme con la deplorazione della cecità umana che vieta agli uomini di accorgersi della loro servitù al peccato e della inettitudine al bene; chiara l'idea del vero cristiano (così dice il Bona, che non parla già di cristiano perfetto), staccato da ogni affetto umano, che nulla teme e nulla desidera su questa terra, perchè ama soltanto Dio. V'è nel Bona l'ardita affermazione che *quidquid boni a nobis fit quod non sit propter Deum, etsi videatur bonum, deficiente tamen recto fine, malum est.* V'è l'affermazione che la preghiera ed i sacramenti per riuscire fruttiferi debbano essere inspirati dall'amore verso Dio, che non ci si debba accostare freddamente e senza congrua disposizione al confessionale ed alla mensa eucaristica.

Ai suoi corrispondenti, poi, il Bona non aveva mai nascosto i propri convincimenti. Al generale della Congregazione dei benedettini di san Mauro scriveva approvando l'idea da questi espostagli d'incaricare alcuni religiosi della Congregazione di approntare una teologia, purchè questa stesse ben salda alla dottrina agostiniana ch'esclude nettamente la predestinazione *ex praevisis meritis*. Al Noris, confermandogli la poco lieta novella che in Francia ad istigazione del p. Le Tellier erasi vietata la stampa della *Historia pelagiana*, diceva essere la sua causa giusta: ma « Così oggi va il mondo, e chi non è molinista, è eretico » [1]; ed al Noris aveva dovuto dare efficace protezione se questi scriveva al Magliabechi che la morte del Bona aveva

(1) Bona, *Epistolae selectae*, coll. Robertus Sala, Augustae Taurin., 1755, pagg. 152, 304 seg.

fatto cadere la sua «speranza di sostenere le difese uguali alla prepotenza degli avversari» [1].

Il cardinale mondovita non aveva fatto mai mistero della sua avversione alle novità del secolo: all'abate Le Roy, il traduttore in francese della sua opera *De discretione spirituum*, scriveva di attendere con impazienza dei libri da lui mandatigli, *quibus solide vitae Christianae documenta explicantur; quod certe hoc infelici seculo necessarium est, ut falsis quorumdam opinationibus, omnem fere licentiam depravatae naturae permittentibus, inconcussa, et immutabilis Evangelii veritas opponatur.* Non celava neppure il suo rigorismo. Lodava Giovanni Roucourt della sua *Conduite à la pénitence*, anche per la parte che tocca il differimento o la soppressione dell'assoluzione: qualcuno non approverà questo punto, gli scriveva, ma è dottrina di teologi sapientissimi, nè può essere condannata [2].

Se il Bona è sostanzialmente uno scrittore ascetico, e solo di rado ed incidentalmente tocca punti di teologia speculativa, Noris Bellelli Berti sono invece le colonne di quella scuola dell'agostinianismo rigido, che aveva comune col giansenismo il desiderio di un ritorno a sant'Agostino, il desiderio di cancellare, come corruzioni, tutte le molteplici deviazioni che le varie scuole teologiche — le diverse gradazioni del tomismo in minor grado, lo scotismo in grado maggiore, il molinismo con vera opera sovvertitrice — avevano apportato alle dottrine del vescovo d'Ippona. Al pari del giansenismo, esso considerava come falsificazioni della parola divina, come colpevoli pusillanimità, le mitigazioni apportate dalla secolare evoluzione della Chiesa alla dottrina agostiniana, e tutte volte a porre nell'ombra quei lati di essa che più potevano turbare gli uomini, sia con l'offendere le loro idee di giustizia mostrando una giustizia divina che non agisce secondo le regole della giustizia umana, sia con l'atterrirli illustrando la debolezza e la infelicità della natura umana dopo il peccato originale.

---

(1) *Clarorum Venetorum ad Ant. Magliabechium epistolae*, I, Florentiae, 1745, ep. XXXIV, 29 aprile 1676, pag. 84; cfr. ep. XI-XV, pag. 29 seg.

(2) *Epistolae selectae* cit., pagg. 263, 267 seg.

Gli agostiniani rigidi, pure rimanendo attaccati alla interpretazione cattolica di sant'Agostino, pure respingendo tutte le interpretazioni che la Chiesa condannasse, non seguivano però le altre scuole teologiche nella ricerca di un aspetto consolante di quella dottrina, da scoprirsi sotto il più apparente lato misterioso e spaventevole, che culmina nella fede nella predestinazione su cui sant'Agostino insiste contro gli eretici, o da desumersi anche attraverso i silenzi del vescovo d'Ippona [1].

Essi non correvano alla ricerca di conseguenze ottimistiche da trarsi dai principî posti dal santo, anche se a tali conseguenze egli non abbia pensato. Così, pur senza insorgere contro la grazia sufficiente, punto scabroso quant'altro mai nelle controversie teologiche del seicento e del settecento, non avrebbero certo affermato al pari dei loro avversari che dal principio contenuto nel *De libero arbitrio*, nessuno pecchi in un atto che non può evitare, sia a desumersi che a nessuno, neppure agl'infedeli, manchi la grazia sufficiente per vincere le tentazioni, e questa grazia debba dare un vero potere completo, relativo anche alle difficoltà presenti.

Gli agostiniani rifiutavansi di qualificare come affermazioni pronunciate dal vescovo d'Ippona quasi *ab irato* nel fervore della disputa pelagiana, o come punti secondari suscettibili di essere radiati dalla dottrina agostiniana senza che la dottrina stessa ne soffrisse, certe affermazioni contrastanti in sommo grado con il sentimento generale, per cui era nota la generale repugnanza dei credenti (l'affermazione che i bimbi morti senza battesimo siano condannati a tormenti sensibili): così come rifiutavansi di abbandonare delle formule oscure, rinunciando a sviscerarle, sol perchè li spaventasse la loro difficoltà, o con-

---

(1) Sulle accuse rivolte a sant'Agostino, di avere talvolta errato, talvolta ecceduto nel fervore della polemica antipelagiana, sulla confutazione di tali accuse, e sullo sforzo dei teologi moderni per falsare sant'Agostino traendolo alle loro opinioni, cfr. Noris, *Historia pelagiana*, praefatio, e *Vindiciae augustinianae*, praefatio, capitoli III e IV (*Opera omnia theologica*, digesta a p. J. L. Berti, Bassani, 1769, I, pag. xlviii; II, coll. 269 seg., 287, 353 seg.). Cfr. Portalié, *Augustinisme* (*Développement historique de l'*), in *Dictionnaire de théol. cathol.*, Paris, 1903..., I, col. 2516 seg.; id., *Augustinianisme*, id. id., coll. 2485-2501.

statassero ch'esse favorivano il giansenismo, contrastavano alle dottrine ormai prevalenti.

In una parola, la rigidità di questi agostiniani stava in ciò, ch'essi rifiutavano quelli che sono i mezzi attraverso cui si è effettuato — com'è riconosciuto dagli scrittori più ortodossi — il progresso del sistema agostiniano in seno alla Chiesa.

Indubbiamente l'agostinianismo rigido non coincide col giansenismo. Ha comune con esso l'attaccamento a sant'Agostino, lo spirito d'immobilità per cui non vorrebbe la Chiesa si scostasse in nulla dall'ammaestramento del grande vescovo, ma in più punti si allontana dall'interpretazione giansenista.

Non è però meno certo, non solo che l'agostinianismo rigido rappresenta tra le scuole teologiche cattoliche quella più prossima al giansenismo, bensì anche che ove non ci si arresti alla formalistica costruzione teologica, e si voglia invece guardare oltre questa, la concezione generale dei rapporti tra Dio ed uomini, delle possibilità umane, la tendenza ottimistica o pessimistica propria alle varie scuole, si trova una impressionante rassomiglianza tra agostinianismo e giansenismo, col loro modo di concepire l'uomo macchiato dal peccato originale, privo degli attributi ch'erano propri al suo stato di natura, con la loro concezione della grazia. Per agostiniani e per giansenisti, questa è un dono di Dio, che l'uomo non può in alcun modo procurarsi; e per divenire efficace non deve già dare soltanto alla volontà il potere, bensì fornire all'uomo la volontà e l'azione di cui egli è privo. Per gli uni e per gli altri, la legge di amare Dio importa l'obbligo di riferire a Dio ogni azione.

Gli agostiniani rigidi riuscirono a fissare i criteri distintivi, la linea di demarcazione, tra la loro dottrina e quella ch'emerge dalle proposizioni condannate di Baio Giansenio Quesnel; la loro discriminazione fu felice, la S. Sede l'accettò, non una volta sola riconobbe l'ortodossia della scuola. Ma chi non sia teologo, chi non si arresti alle distinzioni formali di categorie e di specie, bensì cerchi di guardare più nel profondo, di scorgere in ogni scuola teologica la sua concezione di Dio e dell'uomo, la traduzione sentimentale di tale concezione, il suo tono di ottimismo e di pessimismo, vede così prossimi giansenismo ed

agostinianismo, che non sa dare troppo torto alle tenaci accuse dei molinisti, tanto desiderosi d'identificare le due scuole.

Ad altra conclusione però si giunge se non ci si fermi neppure qui e si spinga lo sguardo ancora più oltre. Ogni rassomiglianza svanisce allorchè si considerano meno le dottrine e più gli assertori, allorchè, rammentandosi che una tendenza non è soltanto un corpo di dottrine, che anche un moto teologico non riesce ad esaurirsi nelle concezioni di Dio e dei suoi rapporti con gli uomini, si ricercano simpatie, tendenze, metodi di lotta, fini palesi e reconditi del giansenismo e dell'agostinianismo rigido.

Là dove i giansenisti vivono interi tutti i loro convincimenti, sono dei logici spietati che traggono tutte le conseguenze dal concetto dell'abiezione umana come da quello del dovere di amare Dio, sono degli appassionati, e come tutti gli appassionati disposti a rompere i legami della disciplina allorchè questi si frappongano tra loro e la loro fede, gli agostiniani rigidi sono degli studiosi e dei rievocatori coscienziosi ch'espongono i risultati delle loro ricerche senz'acconsentire a deviazioni inspirate dalla opportunità. Ma sono anzitutto religiosi fedelissimi alla S. Sede, che mai neppure contemplano la possibilità di una ribellione alla suprema autorità della Chiesa [1].

I giansenisti intorno all'originario nucleo teologico costruiscono, connessa con questo, una dottrina morale, una pratica chiesastica, una concezione loro propria dell'assetto della Chiesa, dei rapporti tra vescovi e Papa, tra parroci e vescovi, tra fedeli e ministri. A tutelare dal pericolo di condanna i loro principî, pongono limiti e all'autorità della Chiesa e a quella del Papa. A presidio della loro causa spingono lo sguardo addietro, alle origini cristiane, e tentano, non nella sola teologia, ma in tutti i lati della vita della Chiesa, di patrocinare un ritorno alle origini. Premuti sempre da quel bisogno proprio a tutte le intense

(1) Naturalmente la sottomissione e la disciplina non sempre riescono a mettere interamente la sordina al risentimento verso i teologi avversari. PIGNONE DEL CARRETTO, *Augustinus sui interpres*, Napoli, 1786, pag. 323 n., dice che i molinisti osservano gli scritti degli agostiniani con lo spirito con cui gli scribi ed i farisei osservavano i detti di Gesù.

fedi di conservare le proprie posizioni ad ogni costo, sono sospinti verso l'assolutismo ed il gallicanismo, per ciò che il sovrano può pur essere difesa contro il Papa.

Nulla di neppur lontanamente analogo presso gli agostiniani rigidi.

Intorno alla dottrina teologica non creano altri sistemi, se pur guardino con qualche simpatia al rigorismo morale. Non pensano ad una prassi ecclesiastica attraverso cui la loro dottrina possa vivificarsi, non hanno mai atteggiamenti disdicevoli all'ideale disciplinare del religioso, credono nell'assoluta supremazia del Papa su tutta la Chiesa, nella sua superiorità sul Concilio, nella sua infallibilità [1].

Si parla comunemente di una scuola dell'agostinianismo rigido: e spesso di scuola sorta nel secolo XVII, o addirittura nel XVIII, con Bellelli, come fanno gli avversari allorchè ciò torna loro opportuno.

Considerata la scuola con queste limitazioni cronologiche, il termine di agostinianismo rigido non sembra felice per designarla, atteso che agostiniani rigidi sempre esisterono, ed il secolo XIV ne conobbe uno famoso in Gregorio da Rimini, detto *tortor parvulorum*, per la tenacia appunto nel sostenere l'opinione agostiniana contro la più mite dell'Aquinate a proposito della sorte dei bambini morti senza battesimo.

Capo della scuola viene designato il veronese Enrico Noris per la *Historia pelagiana* e le *Vindiciae augustinianae*. Il Noris, che Cosimo III volle professore di storia ecclesiastica alla università di Pisa, suo teologo, e che fu con Antonio Magliabechi, di lui amicissimo e suo introduttore presso i Medici [2], uno degl'insigni maestri dell'imbelle Gian Gastone, ebbe, malgrado le accuse di baianismo e di giansenismo — famose quelle del suo infido amico il minore osservante Francesco Macedo, diffuse

---

(1) Qualche agostiniano, come il PIGNONE DEL CARRETTO, *Augustinus* cit., pagg. 140 seg., 314, crede anche nella immacolata Concezione della Vergine.

(2) *Clarorum Venetorum ad Ant. Magliabeckium epistolae*, ep. V, 22 luglio 1673, pag. 9 seg.

dapprima sotto svariati pseudonimi — la più brillante delle carriere ecclesiastiche: Innocenzo XII lo chiamò a Roma prefetto della Vaticana, sulla fine del 1695 lo creò cardinale e nel 1700 lo volle successore al cardinal Casanata nella dignità di bibliotecario di S. R. C.

Il papato giudicò fallaci tutte le accuse portate alla sua ortodossia: la *Historia pelagiana* deferita nel 1676 alla Inquisizione non fu ritenuta censurabile: un accurato esame delle opinioni teologiche del Noris compiuto prima di elevarlo alla porpora ebbe esito interamente a lui favorevole. Ma la Chiesa del seicento e del settecento non era quella d'oggi, dove nessuno oserebbe dichiararsi più severo del Papa: malgrado l'assoluzione di Roma, solo dopo molte esitazioni Venezia permise le sue opere, ma in Francia venne vietata la stampa della Storia pelagiana [1].

Ed i contrasti continuarono dopo la sua morte: avendo l'Inquisizione di Spagna inserito nel suo *Expurgatorium* la *Historia pelagiana* e la *Dissertatio super V. Synodo Oecumenico*, Benedetto XIV a richiesta del generale degli agostiniani credette di dover intervenire con le LL. AA. *Dum praeterito* del 31 luglio 1748 (documento noto soprattutto per la menzione ivi fatta del Muratori) dirette al Grande Inquisitore di Spagna: ivi si rammenta l'esame fatto a suo tempo dalla Inquisizione, si ricorda il dilagare di accuse tra le varie scuole in materia di predestinazione, di grazia, di libero arbitrio, accuse di cui non si deve tener conto, là dove non sono state sanzionate da una condanna pontificia; s'insinua che occorre gran cautela nel condannare opere di uomini illustri, specie defunti, si esorta l'inquisitore a preparare *aquam, quae vastum incendium jam praeparatum extinguat.* Ma questo intervento pontificio, al pari di molti altri presso la superba Inquisizione spagnuola, non ebbe esito tale da accrescere il prestigio della S. Sede: chè quasi dieci anni dovettero trascorrere perchè la richiesta del Papa fosse esaudita: è del 28 gennaio 1758 — gli ultimi mesi della vita di Benedetto XIV —

---

(1) Cfr. op. cit., ep. VIII, X, LXXXXIV, LXXXXV, pagg. 23 seg., 27, 180, 182.

l'editto dell'Inquisitore generale in cui superbamente è detto che non si volle prendere alcuna decisione finchè durarono le dispute sulla inclusione dell'opera del Noris nell'espurgatorio: ora ne viene ordinata l'esclusione, condannandosi in pari tempo tutti gli scritti che hanno visto la luce in occasione della controversia [1].

Nè mai venne meno negli avversari il convincimento della eterodossia del Noris: ancora pochi anni or sono il gesuita Le Bachelet osservava che dopo la declaratoria di liceità delle opinioni di lui rilasciata da Benedetto XIV è sopravvenuto un documento col quale la Chiesa si è pronunciata su molte questioni per le quali nel 1748 v'era ancora libertà di discussione — la *Auctorem fidei* — sicchè oggi sarebbe molto dubbio se non si cadrebbe in eresia nel sostenere le opinioni del Noris [2].

La fama di dotto del Noris fu delle più solidamente stabilite, di quelle che gli avversari mai si attentarono a toccare: nelle lettere di Mabillon e di Montfaucon ai loro corrispondenti italiani, egli è nominato quasi ad ogni passo, sempre con parole di alta stima.

Quesnel nella *Tradition de l'Eglise Romaine sur la prédestination des saints* [3] ricorda che nel '72 Noris, *si connu par toute l'Europe pour sa profonde érudition et pour son zèle à la défense de S. Augustin* scrisse la *Historia pelagiana, qui mérite la reconnoissance de tous ceux qui ont à coeur la gloire de S. Augustin et de sa doctrine*. Lo stesso Quesnel in una lettera a Magliabechi impetra il suffragio di Noris per certa tesi contenente la esposizione dei principali punti della dottrina agostiniana sulla grazia. Più tardi lo si udrà sdegnarsi del comportamento

---

(1) Le LL. AA. 31 luglio 1748 e l'editto dell'Inquisitore gen., nelle *Opera omnia* del Noris raccolte dal Berti, Bassani, 1769, I, pagg. VII-XI. Una dettagliata storia dell'episodio in [ab. Capriata? o p. Dinelli?], *I lupi smascherati nella confutazione e traduzione del libro intitolato « Monita secreta Societatis Jesu »*, Ortignano, 1761, pagg. LVII-LXV: ivi si dice anche che Benedetto XIV morì in seguito ai disturbi causatigli da questo impegno con la Inquisizione spagnola (pag. LVII). Cfr. Reusch, II, pag. 672 seg.

(2) Le Bachelet, voce *Baius* in *Dictionnaire de théologie catholique* cit., II, coll. 62, 73-74.

(3) Cologne, 1687, II, pag. 315.

di padre Macedo. Magliabechi pone Noris e Quesnel in corrispondenza diretta — siamo nel 1677, in un periodo quindi anteriore alle traversie di Quesnel — e questi può tributare nuovi elogi al professore pisano per la sua opera di difesa agostiniana [1].

Ma ancora maggiore è la riverenza per Noris nei dotti della generazione successiva: Muratori scrivendogli lo dice *unum atque eximium Italiae nostrae ornamentum* e ne fa elogi sperticati al Bonjour [2]; sotto il pontificato di Benedetto XIV si udrà più volte deplorare dai molinisti che venga sfruttata la troppo nota reverenza del Papa per la memoria del gran cardinale, inducendolo a lasciare passare scritti e dottrine sospetti di giansenismo con l'insinuargli che diversamente si avrebbe una implicita condanna di Noris.

Una serie di lettere scritte da questi, e conservate all'Angelica di Roma, è stata pubblicata vari anni or sono [3]. Nulla di più interessante per delineare la figura dell'uomo. Chi argomentando dalle affinità teologiche si fosse atteso di trovare i tratti di uno dei signori di Port-Royal non potrebbe provare delusione più completa. Noris n'è l'antitesi perfetta. V'è una vaga tinta rabelaisiana in questo ecclesiastico amantissimo dei propri comodi e della propria salute, ghiottone, che ad ogni passo delle sue lettere menziona il buon vino, lietissimo se può andare in costume di gentiluomo a girovagare per le calli ed i campi di Venezia divertendosi nell'ascoltare i cerretani, che quando il Papa lo vuole a Roma contratta perchè non gli sia dato stipendio minore di quello di cui gode in Toscana e gli sia assegnata la vettura, giacchè le strade di Roma sono cattive, e che promosso al cardinalato non rivela altra emozione nè preoccupazione se non quelle per le spese da sostenersi e da cui non vuole aver dissestato il bilancio, e per il tedio cagionatogli dal cerimoniale che lo forza ad avere sei persone d'intorno ad aiutarlo ogni volta che deve mutare abiti.

---

(1) Valéry, t. III, pagg. 224 seg., 231-234.

(2) *Epistolario*, I, lett. 234, 280, pagg. 258, 308.

(3) Léon G. Pélissier, *Le cardinal Henri de Noris et sa correspondance*, Rome, 1890.

Le questioni ecclesiastiche pare lo lascino indifferente — e, ciò ch'è più sorprendente in un religioso, non mostrano di appassionarlo di più le questioni concernenti il suo Ordine —: appena menziona la dichiarazione dei quattro articoli del clero gallicano; non nomina il giansenismo se non per dire: « gli emoli,... per paura, che fossi ancor io Cardinalizato, mi hanno fatto comparire... marcio Giansenista » [1].

Non sembra dividere l'avversione del suo amico Magliabechi — tutt'altro che rara del resto tra i dotti della loro generazione — per i gesuiti: li nomina con una ironia discreta « la santa società ».

Superata la procella della *Historia pelagiana* e delle *Vindiciae augustinianae*, non vuol più trattare questioni scabrose, e rinuncia ad opere che aveva divisato: neppure per lo studio ha quindi una passione incoercibile, neppure ad esso è disposto a sacrificare la propria pace.

Si direbbe che maggiormente lo appassioni la politica. È ansiosissimo di ricevere nuove di guerra: antifrancese, è un esponente significativo dell'avversione italiana per la politica di Luigi XIV [2].

La teologia non è per la pace del suo spirito una scienza più pericolosa di quel che potrebbe essere la geometria. Tutto ciò che v'è di pauroso e di tenebroso nella dottrina agostiniana, e ch'egli tiene a mettere in luce, non riesce ad intorbidare le limpidissime acque della sua vita.

Meno note le figure degli altri campioni della scuola: di Fulgenzio Bellelli, generale dell'Ordine [3] e quindi prefetto della biblioteca Angelica, di Gian Lorenzo Berti, del cappuccino Viatore da Cocaglio, di Michele Marcelli, le cui colossali *Institutiones theologicae*, per le quali viene considerato l'ultimo teologo di fama della scuola, non videro la luce se non quarant'anni dopo la sua morte, nel 1844, di Ambrogio Manchi e di Emanuele Maria Pignone del Carretto, due agostiniani del Mezzogiorno, del monaco cassinese Angelo Maria Fracassini.

---

(1) Nella corrispondenza con Magliabechi: *Clarorum Venetorum* cit., ep. LXXXVI, LXXXXIV, LXXXXV e XLV.

(2) *Clarorum Venetorum epistolae* cit., ep. X, 9 marzo 1674, pag. 27.

(3) Clemente XI, il pontefice della *Unigenitus*, lo aveva nominato di suo motuproprio procuratore generale dell'Ordine.

Bellelli e Berti ebbero a subire contrasti più gravi di quelli cui fu soggetto Noris, accusati quotidianamente di giansenismo e non confortati nè dalla fama incontestata di dottrina nè dalle protezioni ed amicizie su cui poteva contare l'autore della *Historia pelagiana*.

Le più note tra le molte opere polemiche scritte contro di loro furono *Baianismus redivivus in scriptis PP. FF. Bellelli et Berti*, scritte nel 1744, anonime, ma subito attribuite a Giovanni d'Yse de Saléon vescovo di Rhodez poi arcivescovo di Viennes.

Il ricordato *Dictionnaire des livres jansénistes* dice delle due *Mens S. Augustini* del Bellelli ch'esse *renferment si clairement la Doctrine de Baius, de Jansenius et de leurs partisans, sans aucune restriction ni modification, qu'en les lisant on croit lire l'Augustin de Jansenius* [1]. Malgrado tanti contrasti e traversie, i due religiosi passarono immuni da ogni censura, e non pare che le accuse degli avversari fossero mai neppure prese in seria considerazione dalla S. Sede. Così pure il padre Viatore, questo unico proselite dato dalla famiglia francescana all'agostinianismo, venne attaccato come giansenista nei sonetti del gesuita De Luca — egli è certo il più irruente ed il più accanito nell'antimolinismo tra gli appartenenti a questo esiguo gruppo — ma sfuggì ad ogni condanna e non cadde neppure in disgrazia presso le autorità del suo Ordine: ai tempi di Clemente XIV copriva la carica di provinciale.

L'agostinianismo rigido, se in un primo momento incontrò largo favore a Lovanio, e provocò l'opera *De virtutibus infidelium* di Pietro Mansos, non diede poi manifestazioni notevoli di vita fuori d'Italia: si può anzi dire che fu movimento tutto localizzato presso la curia generalizia dell'Ordine, nel convento di via della Scrofa.

---

(1) Cfr. Lombardi, *Storia*, I, pagg. 126-130; De Tipaldo, IV, pag. 396 seg., e la voce *Berti* del Tommaseo, ivi, VIII, pagg. 29-33; Reusch, *Der Index* cit., pag. 137 seg.

Vedi pure la diffusa esposizione della polemica tra il Berti ed il d'Yse de Saléon contenuta in [Zaccaria], *Storia letteraria d'Italia*, 2ª ed., Venezia, 1750-51, II, lib. I, pagg. 13-33: esposizione ostile al Berti, sotto una voluta apparenza di equanimità ed imparzialità.

Gli agostiniani danno anche un contributo alle controversie storiche, ove mostrano l'univocità delle dottrine di sant'Agostino, e la sua costanza, pur in età matura, nel sostenere le medesime opinioni in materia di grazia e di predestinazione, rievocano con le sue le dottrine degli allievi Prospero di Aquitania Ilario e Fulgenzio, sostengono il semipelagianismo di Cassiano, la cui ortodossia fu difesa dai gesuiti sin dall'epoca della Congregazione *de auxiliis* (1).

Ma essi sono soprattutto dei teologi; e quattro vengono considerate le teorie capitali della loro teologia.

1) *Differenza tra i due stati, prima e dopo il peccato originale*: —

a) *lo stato d'innocenza in Adamo* è concepito come stato normale regolare naturale della umanità: è una chimera pelagiano-molinista lo stato di pura natura senza peccato originale e senza grazia abituale, ma con la concupiscenza l'ignoranza la morte.

Lo stato della umanità decaduta non è già la perdita dei doni aggiunti alla sua natura, bensì la privazione di beni che le erano dovuti. La concupiscenza, anzichè essere una condizione della natura come credettero i pelagiani, anzichè essere un dono di Dio con qualche imperfezione, come asserirono i semipelagiani, è un vizio di natura, è sempre male, e costituisce appunto la pena per il peccato originale.

Il Marcelli dice anzi che il peccato originale *quoad materiam, est concupiscentia, quoad formam est eiusdem concupiscentiae reatus*.

Ma tale dottrina non rinnova essa gli errori delle proposizioni 53 e 27 di Baio: « *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur* » « *Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio* »? No, risponde il Berti: in Baio si condannò l'opinione che il primo uomo avesse meritato la vita eterna non in virtù

---

(1) Cfr. Noris, *Historia pelagiana*, praefatio; *Vindiciae* (*Opera omnia theol.*, I, pag. xlviii; II, coll. 287-389); p. Viatore da Cocaglio, *Ricerca sistematica sul testo, e sulla mente di S. Prospero d'Aquitania nel suo poema contro gli ingrati*, Brescia, 1756 (l'intera opera); G. L. Berti, *Prose volgari*, Firenze, 1759, pagg. 216-246.

dello Spirito santo dimorante in lui, ma soltanto per l'ordine naturale costituito all'inizio della creazione, che l'immortalità di Adamo fosse naturale, scaturiente *ex principiis integrae naturae*, che in lui nulla fosse effetto della grazia soprannaturale ma tutto scaturisse dalle forze naturali. Peraltro la condanna di Baio non ha potuto pregiudicare quei teologi agostiniani i quali si limitano ad affermare che Dio non poteva formare *naturam integram omni supernaturali auxilio expoliatam*, i quali sostengono che inerisce naturalmente alla creatura razionale *appetitum innatum ad ipsam visionem Dei intuitivam*, che la visione di Dio è il fine ultimo naturale della creatura razionale: fine naturale quanto alla inclinazione esistente in questa creatura, soprannaturale quanto al conseguimento suo ed ai mezzi per giungervi. Non ha potuto tale condanna pregiudicare l'opinione di quanti credono l'uomo non potesse venire creato *cum perduelli concupiscentia*, e ritengono (come conseguenza dell'essere stato l'uomo creato al tempo stesso spirituale e corporeo, e dell'appetire l'anima naturalmente l'unione al corpo) che Dio desse al corpo all'atto della creazione anche l'immortalità e la incorruttibilità, *ne spiritualis anima a corpore soluta inani huius desiderio angeretur, et forma... absque materia persisteret*: mentre poi col peccato l'uomo perdette quella condizione data da Dio al corpo al momento della creazione, ma superiore alla natura del corpo [1].

---

(1) Noris, *Vindiciae*, cap. III (*Opera omnia theol.*, II, coll. 292-301); p. Viatore, *Ricerca*, pagg. 186-217; Marcelli, III, pagg. 327, 341 seg., 344 seg., 398 seg.; Berti, *Augustinianum systema de gratia ab iniqua Bajani, et Janseniani erroris insimulatione vindicatum, sive refutatio librorum, quorum titulus Bajanismus, et Jansenismus redivivi in scriptis pp. ff. Bellelli et Berti*, Romae, 1747, pars I, pagg. 195-222; Pignone del Carretto, *Augustinus sui interpres*, Neapoli, 1786, pag. 307 seg.: egli crede però anche opportuno ricordare che molte proposizioni di Baio erano tolte dai SS. Padri e non furono condannate se non per la soverchia asprezza con cui Baio attaccava i teologi di opposta opinione, e che dalla stessa bolla di condanna appare come alcune delle proposizioni condannate abbiano un senso accettabile.

Sulla dottrina tomista contemporanea sopra questo punto cfr. N. A. Chignoli, *Praelectiones theologicae*, Venetiis, 1766, pars II, t. VI, pag. 108 seg., il quale riconosce che i tomisti sono discordi sul punto se la caduta oltre a togliere all'uomo i beni gratuiti datigli da Dio lo abbia o meno ferito nelle sue facoltà naturali: egli si mostra propenso alla negativa, con l'avvertenza però che non può tuttavia dirsi che nello *status naturae lapsae* l'uomo si trovi nelle stesse condizioni in cui trovavasi nello *status purae naturae*, perchè attraverso il peccato è stato strappato da Dio, e quindi maggiormente volto verso il male.

b) *L'economia della grazia è assolutamente differente nei due stati*, prima e dopo la caduta. Anteriormente alla caduta, la volontà di Adamo poteva, sotto l'azione della grazia (*auxilium sine quo*, grazia di potenza) determinarsi a suo grado a fare il bene o resistere; dopo, la grazia dev'essere efficace, deve dare cioè all'uomo la volontà e l'azione.

Il peccato originale ha cioè importato un mutamento radicale nella libertà: prima di esso, la volontà poteva determinarsi essa stessa al bene o al male: dopo, non ha più tale forza, ma deve ricevere la sua determinazione dalla grazia efficace (*auxilium quo*, grazia medicinale). È questo un punto di divergenza con la scuola tomistica, per cui si dà grazia efficace anche nello *status naturae innocentis* e pur presso gli angeli (1).

Il peccato originale ha fatto degli uomini la massa dannata, ed i suoi effetti non sono stati tutti eliminati dalla venuta di

---

(1) P. VIATORE, *Ricerca sistematica*, pagg. 220-222.

Il SERRY, *Praelectiones theologicae-dogmaticae-polemicae-scholasticae habitae in celeberrima Patavina Academia*, opus posthumum, Venetiis, 1742, III, pag. 332, illustra la discrepanza tra agostiniani e tomisti, la quale deriva da ciò, che per i secondi la necessità della grazia efficace è desunta: 1) dalla versatilità attiva del libero arbitrio, che rimane come sospeso tra il bene ed il male finchè la grazia non lo faccia inclinare verso il bene; 2) dalla condizione della creatura, di dipendenza da Dio, per cui essa nulla può fare di bene senza l'aiuto di Dio; 3) dalla corruzione della volontà, ferita dal peccato originale — mentre gli agostiniani non conoscono che questo terzo argomento, il quale naturalmente non vale per lo *status naturae innocentis*.

Dal punto di vista agostiniano AMBROGIO MANCHI, *De superno adiutorio innocenti creaturae necessario*, Neapoli, 1770, in polemica col Serry e col dottore di Sorbona Boursier (il Manchi affronta anche — pag. 146 seg. — la questione dei rapporti tra la dottrina agostiniana su questo punto e le proposizioni condannate di Baio e di Quesnel: — prop. 34: *Gratia Adami non producebat, nisi merita humana*; prop. 35: *Gratia Adami est sequela creationis: et erat debita naturae sanae, et integrae* — difendendo la propria dottrina contro i molinisti che *sub larva Jansenii, et Quesnelli in scholam irruunt Augustiniensem*). Anche in senso agostiniano ANGELO M. FRACASSINI; *Difesa della sentenza agostiniana dalle opposizioni di M. Boursier*, Brescia, 1783, particolarmente a pagg. 43 seg., 92 seg. (da ricordare che quest'opera è dedicata a Scipione de' Ricci e che Antonio Arnauld vi è menzionato come teologo insigne: pag. 37); EMANUELE M. PIGNONE DEL CARRETTO, *Augustinus sui interpres in explicanda gratia creaturae innocenti necessaria ad bene agendum*, Neapoli, 1786 (il Pignone elogia molto l'opera del Fracassini: ma avverte che la sua era già composta quando quella fu pubblicata: pag. 164 nota). Pignone nel polemizzare col Serry, di cui ha alta stima, avverte che molti che lo conobbero intimamente ritennero ch'egli in questo punto scrivesse contro convinzione, solo per non rompere interamente, egli domenicano, con la scuola tomista, *a qua pluribus in articulis secesserat* (pag. 281).

Cristo e dalla istituzione del battesimo. Anche nei battezzati si dà una riprovazione negativa: questa non involve una imperfezione di persona — vi si oppone il Tridentino, sess. XIV, cap. 2 — ma soltanto una imperfezione di natura [1]. Ne consegue che negli eletti alla gloria dev'essere approntata una tale copia di grazia e doni da portarli alla salvezza; mentre « i Reprobi, comechè dalla colpa originale mondati, e tersi nella persona per mezzo del bagno salutare, sono lasciati entro la massa della natura per anche infetta, ferita, stravolta, esosa a Dio, piena di concupiscenza, di ignoranza, e di difficoltà: dalle quali miserie i reprobi per tremendo Divino Giudizio liberati non sono ». Se Dio dà loro aiuti, trattasi di sole grazie di potenza che non vincono le tentazioni e non resistono alla concupiscenza: sicchè il non eletto alla gloria resta « non già nel reato della colpa originale, che di già sarà stato scontato nel Battesimo; ma bensì negli effetti prodotti dalla colpa medesima nell'Umana Natura, di cui tutti partecipano » [2].

2) *La dilettazione vittoriosa.* — Due forze, due *delectationes*, sollecitano la nostra volontà in senso contrario, la concupiscenza e la grazia. La grazia è efficace se vince la concupiscenza (*Gratia est mentis illustratio, et inspiratio caritatis, sed magis in delectatione quam in illuminatione sita est. — Gratia efficax est victrix delectatio quae superat contrariam cupiditatem*: sono due principi che il Berti espone come capisaldi del sistema [3]).

Con ciò, avverte il Berti, gli agostiniani non cadono già nell'errore della proposizione 38 di Baio, « *Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per*

---

(1) Cfr. Fracassini, *Difesa*, pag. 359.

(2) P. Viatore, *Ricerca*, pag. 311.

(3) Berti, *Augustinianum systema de gratia* cit., II, pag. 10. Cfr. Manchi, *De superno adiutorio* cit., pag. 249 seg.; Pignone del Carretto, *Augustinus sui interpres*, pagg. 323-378, dove fa una viva pittura dell'animo umano, che per sua natura si trova costantemente nella condizione di dover essere attratto dalla più forte di due dilettazioni, che vorrebbe *et Deo simul servire, et Mammonae*, ma, poichè ciò è impossibile, viene tratto dalla *maior delectatio*, ma *non sine poena, et angore, quod alterutrum ex propositis bonis amittere compellatur.*

Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur». Il senso di questa proposizione è manifestamente eretico se per *vitiosa cupiditas* s'intenda la *cupiditas* che tiranneggia i cuori dei malvagi in modo tale da dominare tutte le opere loro, e per *laudabilis caritas* la *caritas* diffusa dallo Spirito santo nei cuori dei buoni e che ivi regna: giacchè ciò equivarrebbe a dire che ove nei cuori non domini *amor justificans*, signoreggi *cupiditas noxia*, che tutto quanto compia il peccatore non ancora giustificato, sia peccato. Se poi per *vitiosa cupiditas* s'intenda la *cupiditas prava actualis* che può anche non essere predominante, e per *caritas laudabilis* la carità parimente attuale, perfetta o imperfetta ch'essa sia, allora la proposizione ha un doppio senso. O significa che quanto fa la creatura ragionevole fluisce da uno di quei due principî attuali; e che è per sua natura tutto retto buono degno di remunerazione quanto proviene dalla carità, degno di condanna quanto proviene dalla *cupiditas*, — e ciò è falso, giacchè non si potrà mai far derivare dalla *cupiditas vitiosa* gli *officia moralium virtutum*, e dire peccati le elemosine date ai poveri, le prestazioni dei figli verso i genitori, dei cittadini verso la patria, le quali provengono non da uno di quei due moventi, ma *ex naturae istincto, ex humanarum legum praescripto, et ex omnium gentium consuetudine*. O la proposizione significa invece che le opere le quali non sono fatte per carità attuale, e quindi non vengono riferite a Dio, pur essendo buone nella loro sostanza e nel loro fine prossimo, tuttavia non sono buone *attenta circumstantia ultimi finis* (l'ultimo fine della creatura razionale è Dio). Ora tutti gli agostiniani credono che il primo di questi due sensi sia stato quello seguito da Baio e condannato dalla S. Sede, ma che invece la proposizione non sia stata condannata nel secondo senso, ed in questo risponda a verità: giacchè se un'opera deliberata non sia riferita a Dio almeno virtualmente, le mancherà sempre qualcosa per poter venire detta buona semplicemente e sotto tutti i riguardi [1].

---

(1) Berti, *Augustinianum systema de gratia*, I, pagg. 3-9; Bellelli, *Mens Augustini de modo reparationis humanae naturae post lapsum adversus Bajanam, et Jansenianam haeresim*, Romae, 1737, pars altera, pagg. 37, 125; pars I, pag. 363. Cfr. p. For-

La grazia è necessaria per tutti gli atti salutari, senza che mai possano bastare le sole forze naturali.

Ma si danno varie specie di grazia. V'è una *remota virtus, quae etiam indeliberatas motiones praevenit, sufficientique gratia ad Deum ut naturae Autorem super omnia diligendum necessaria* [1], la quale è concessa persino agl'infedeli cui non venne mai predicato il Cristo; ma accanto a questa *gratia sufficiens* per pregare ve n'è però un'altra, efficace, pure volta allo stesso scopo.

Qui gli agostiniani non sono del tutto d'accordo. Noris ammette che la grazia sufficiente di orazione possa dare frutti, costituiti dalle preghiere meno ferventi. Padre Viatore gli rimprovera quest'ammissione come una concessione fatta agli avversari. Per lui senza la grazia efficace di orazione, non si pregherà mai Dio, « nemmeno con l'animo rimesso e fiacco » [2].

Come per pregare così per agire, si dà una grazia sufficiente ed una grazia efficace. Alla prima si può resistere — per ciò il nome di sufficiente è moderno: venne prima conosciuta come grazia versatile o anche frustrabile o grazia rigettata [3] — e la

---

TUNATO DA BRESCIA, *Osservazioni critiche sopra certo articolo delle Novelle letterarie di Firenze*, Roveredo, 1752, pag. 69 seg.

Il tomista CHIGNOLI, *Praelectiones* cit., pars II, t. VI, pag. 78 seg., polemizza col Berti su questa concezione della grazia efficace come *delectatio victrix* o *caritas*, che supera l'opposta *cupiditas*. Per lui si deve restare alla nozione tomista della *motio physica*, che, come dice Giovanni da S. Tommaso, *vocatur physica motio, non quasi naturalis, sed quasi realis, non metaphorica, neque moralis, seu obiectiva, sed affectiva*.

(1) BELLELLI, *Mens Augustini*, I, pag. 20.

(2) NORIS, *Vindiciae* (*Opera omnia theol.*, II, coll. 368-372); BELLELLI, *Mens*, I, pagg. 6-20; p. VIATORE, *Ricerca*, pagg. 398-402, 410 seg. — ove spiega come sarebbe pericoloso l'ammettere che si potesse amare Dio come autore della natura senza l'aiuto della grazia, — 503-506.

(3) PIGNONE DEL CARRETTO, *Augustinus*, pag. 19: è di fede che si dà una grazia interiore cui spesso il volere umano resiste. Ma non si può imporre di accettare il termine di grazia sufficiente come se si trattasse di uno di quei termini che designano un dogma e divengono *fidei tessera, ac symbolum*. Giacchè i teologi non sono affatto d'accordo su ciò che il termine significa. Per l'Orsi è la grazia che appresta alla volontà una vera e prossima potenza di fare il bene, ma che non compie mai da sola il bene avendo bisogno dell'aiuto della grazia efficace; per altri non può essere considerata potenza prossima; altri ancora più esattamente riserva tale nome per la grazia, che senz'altro aiuto basta da sola a far compiere alla volontà il bene.

resistenza ad essa viene talora punita da Dio con la privazione della grazia stessa, sì che a colui il quale viene colpito in tal modo altro aiuto non resta se non quello delle grazie esteriori (legge, predicazione, punizioni, buon esempio). La privazione non scusa l'uomo dei peccati che ne susseguono, appunto perchè la sua mancanza rappresenta una pena.

Alla grazia efficace, invece, non si può resistere.

Il p. Viatore così descrive lo stato di colui che non venne eletto alla gloria, e cui quindi manca l'aiuto della grazia efficace. « Avrà molte grazie di Provvidenza; molte altre gli staranno forse preparate; qualche fiata probabilmente non gli mancherà grazia forzosa, ed operante; ma non avrà quell'aiuto, che nel bene lo rassodi per fino all'ultimo respiro della vita, e chiudere gli faccia i giorni suoi nella pace. Nulladimeno avrà le forze, ed il potere bastante a perseverare santamente nel bene; ma non avrà la volontà disposta per far valere quella grazia, che avrà. Quindi si lascerà annoiare degli ostacoli al ben fare; si lascerà vincere vilmente dalle suggestioni infernali; vorrà dormire nel suo peccato, nè da questo vorrà uscire; e finalmente si prefiggerà di non volere per allora abbandonare la sua colpa; finattantochè la morte lo colga in quello stato d'impenitenza, in cui per sua dannazione ha voluto persistere ». La grazia sufficiente altro non è che l'aiuto *sine quo* concesso all'uomo prima del peccato originale e ristabilito dopo la venuta di Cristo per i meriti del Redentore. Ma le ferite recate dal peccato originale sono sì gravi, che quell'aiuto è insufficiente anche per condurre a termine le più piccole operazioni.

Il Bellelli si preoccupa di mostrare che pure in questa parte la dottrina della scuola non coincide con alcuna delle proposizioni condannate [1].

La tredicesima proposizione di Quesnel — egli scrive — sarebbe vera se parlasse di grazia efficace, anzichè confondere in una dizione indeterminata grazia sufficiente e grazia efficace. I giansenisti sarebbero nel vero affermando che non possono

---

(1) P. Viatore, *Ricerca*, pagg. 313, 440, 432-438; cfr. anche pagg. 350, 360 seg.; Bellelli, *Mens*, pars altera, pagg. 37, 39, 44 seg.

darsi buone opere senza grazia, ove intendessero riferirsi a quella *gratia parva, et excitans*, che è data a tutti, anzichè designare com'essi fanno, la grazia *per se efficax, quae dicitur actionis, seu applicationis virtutis ad opus*, ponendo così una premessa da cui scaturisce come conseguenza l'impossibilità per una parte degli uomini di osservare i precetti di Dio; ed i giansenisti errano poi — dice il Bellelli, non tenendo conto delle proteste gianseniste — allorchè affermano *gratiam per se efficacem indifferentiam libertatis auferre*.

La prima proposizione di Giansenio è stata condannata nel senso che vi siano precetti che neppure i giusti di buona volontà riescono ad osservare, giacchè per la loro osservanza occorre una inspirazione divina di *gratia victrix*. Ma non è vietato per tale condanna sostenere invece che talvolta anche nei giusti manca la grazia di per sè efficace, la sola che dia una *potentia ita completa, et proxime expedita*, sì che non occorra altro per compiere l'opera. Se tale grazia fosse sempre nei giusti, *cum illa, cooperante libero hominis arbitrio, sit coniuncta cum actu*, nessuno mai si allontanerebbe dalla giustizia! [1].

3) *La distribuzione della grazia.* — È uno dei tre grandi errori pelagiani l'affermare che questa sia data secondo i meriti: non ci si deve all'opposto allontanare dalla dottrina agostiniana della predestinazione alla gloria anteriore ad ogni previsione dei meriti.

Dio ha voluto la salvezza di tutti, Gesù Cristo ha offerto per tutti il suo sacrificio: bene è stata condannata la quinta proposizione di Giansenio nel senso che Cristo non sia morto per i reprobi nè per coloro che non conseguono la salute eterna. Ma è lecito credere che, se per la morte di Cristo (approntata dalla volontà divina di salvare tutti gli uomini) a tutti furono preparati sufficienti aiuti della grazia divina, non a tutti però questi aiuti vennero applicati; ciò per un occulto, ma giustissimo giudizio di Dio, per cui anche dopo la Redenzione se è comune la natura di tutti gli uomini, non lo è però la grazia

(1) Bellelli, op. cit., pars I, pag. 174; pars altera, pag. 44; Berti, op. cit., pars altera, pag. 77 seg.

di cui ciascuno di essi è fornito. Non sono dunque giansenisti coloro che negano Cristo sia morto per tutti *quantum ad magnitudinem et sufficientiam pretii*, posto ch'essi non negano già *oblationem eiusdem pretii* e l'intento del Redentore di giovare a tutti, ma negano solo la *communicatio actualis* a tutti ed ai singoli di quel *pretium* (1).

Il Marcelli — le cui Istituzioni, composte senza intento di divulgazione, ci rendono con ogni probabilità testimonianza più schietta del vero pensiero della scuola e dell'insegnamento agostiniano, che non le opere di Bellelli e Berti, naturalmente portati a mitigare quei punti della dottrina che aprivano l'adito alle accuse di baianismo e giansenismo, e ad accentuare le differenze tra agostinianismo e giansenismo — dice testualmente che Dio non volle il frutto della Redenzione fosse applicato a tutti, bensì, *ut ostenderet divitias gloriae suae, nonnullos pro sua misericordia e massa perditionis eripuit, et praedestinavit ad gloriam; alios autem, volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, in eadem massa damnata reliquit. Illis gratiam conferre decrevit per se efficacem, per quam finaliter perseverant: istis vero finalem perseverantiam, iusto suo iudicio, denegavit. Sequitur inde, reprobationis negativae moralem caussam in hominibus lapsis, non aliam esse, sive proxime, sive remote, nisi originalem peccatum.* Sia che si tratti della riprovazione dei bambini che muoiono senza battesimo, sia di quella degl'infedeli, sia di quella dei cattivi cristiani, ogni volta che si chiede *cur hi potius, quam illi fuerint negative reprobati, quum omnes ex aequo in massa essent perditionis, ex solo Dei repetendum est beneplacito.* La predestinazione è poi immutabile così da parte di Dio — giacchè Egli non muta — che da parte degli uomini, giacchè questi non possono far venire meno ciò che Dio ha voluto: ed il numero dei predestinati alla gloria, in sè grande, è tuttavia molto piccolo in confronto a quello dei reprobi (2).

---

(1) Noris, *Historia pelagiana* (*Opera*, I, col. 3 seg.); *Vindiciae* (id., col. 349 seg.); Berti, *Augustinianum systema*, pars altera, pagg. 134, 106 seg., 203; p. Viatore, pagg. 286 e seg., 353 e seg., 382-385.

(2) Marcelli, *Institutiones theologicae*, Fulginii, 1844, II, pagg. 337 e seg., 342 e seg., 329 e seg. Il più volte ricordato mons. Foggini pubblicò la *Patrum Ecclesiae*

La predestinazione non dev'essere intesa come qualcosa che renda l'uomo passivo: la propos. 11 di Quesnel « *Gratia non est aliud quam voluntas Omnipotentis Dei, jubentis, et facientis, quod jubet* » fu ben condannata, appunto perchè escludeva la cooperazione ed il concorso dell'uomo. L'aiuto divino, invece, sebbene efficace in sè, non esercita la sua efficacia senza il nostro consenso. Ma quest'ultimo (sta qui la estrema difficoltà di conciliare nozione di efficacia e libero arbitrio) non previene la efficacia dell'aiuto divino, ma è anzi da essa prevenuto. Nè si può elevare il consenso umano sino a farne criterio discriminante tra aiuto efficace ed inefficace: sicchè il medesimo aiuto sia l'uno o l'altro secondo che se ne faccia o meno buon uso: no, la differenza tra i due aiuti è qualitativa e va riferita al volere di Dio, che all'uno accorda l'aiuto efficace, all'altro quello inefficace.

Ma colui cui sia stato costantemente negato ogni aiuto efficace può salvarsi solo con l'aiuto della grazia sufficiente? Non si trova una risposta perentoria alla spinosissima domanda: i teologi della scuola insistono di preferenza nel far notare che, salva la imperscrutabilità dei disegni di Dio, non si può pensare ad un agire della divinità inspirato ad arbitrio; che colui cui viene negata la grazia efficace è spesso quegli stesso che non cerca di trarre il miglior frutto dalla grazia sufficiente — argomento che presenta qualche affinità con la tanto invisa dottrina del conferimento della grazia secondo la previsione dei meriti: — ma il loro pensiero pare sia nel senso che colui cui non sia mai conferita grazia efficace non possa salvarsi.

Scrive il p. Viatore, uno dei più espliciti: « nessun cattolico ammette, nè può ammettere la positiva predestinazione al

---

de paucitate fidelium salvandorum... mira consensio, Romae, 1752, raccolta di passi di Padri della Chiesa, dal II al XV secolo, volta a dimostrare la stessa amara verità: verità ch'è bene ricordare, scriveva il Foggini, giacchè la natura umana sarebbe portata a disconoscerla, proclive com'essa è a credere non ciò ch'è vero bensì ciò ch'è desiderabile: tanto più è bene ricordare questa verità, in quanto essa può indurre i malvagi a convertirsi o almeno spezzare la loro audacia, *ne exultent in rebus pessimis, et ne justis illudant, quorum vitam, cum ipsi insanissimi sint, insaniam existimant, et finem sine honore* (pagg. 4, 11).

male; nè il positivo destino alla dannazione; primachè vegga Iddio la colpa meritevole di pena... abbiamo a tener per fede, che i non eletti alla gloria col decreto divino, non sono con altro divino positivo decreto destinati alle pene dell'Inferno; ma diciamo solo, che lasciati questi nella massa dannata, comechè redenta, non avranno aiuti efficaci, ed infallibili, perchè la salvezza loro sia in effetto operata. Nulladimeno non saranno privi sempre d'ogni grazia, cosicchè non abbiano tutti questi mai alcun'aiuto di provvidenza generale; poichè, od avranno grazia di potenza attuale, o grazia di potenza preparata, o la grazia della petizione nel genere di sufficienza; per cui spezialmente agli adulti sarà reso assolutamente possibile l'acquisto della gloria; benchè arcidifficilissimo a conseguirsi; stante la pravità del nostro volere, piegato al male per sino dalla adolescenza, per cui diciamo, che questa difficoltà a salvarsi non sarà tolta mai ».

Altrove però lo stesso autore sembra annullare questa concessione, che sia possibile anche se estremamente difficile, il salvarsi senza grazia efficace [1].

4) *L'amore verso Dio.* — Non sono consigli bensì precetti quelli che dà Paolo, I Cor. X, 31; XVI, 14; Coloss. III, 17; per altro essi non impongono un atto di carità esplicito: basta un atto di carità virtuale: basta cioè che ciascuno agendo deliberatamente riferisca le sue opere a Dio fine ultimo *virtualiter*, cioè *non continuo, ac semper repetito caritatis actu, sed eo praemisso, elicito statis congruisque temporibus, adeo ut virtualiter*

---

(1) P. VIATORE, *Ricerca*, pagg. 382-5, 308 e seg., 313.

FRACASSINI, *Difesa della sentenza agostiniana*, pag. 324, si preoccupa di mostrare che non nuoce al concetto della bontà di Dio il fatto ch'Egli non dia a tutti gli aiuti necessari e consenta il peccato. Il peccato non consiste negli atti che sono di per sè indifferenti, ma nell'essere essi compiuti non per piacere a Dio bensì alle creature, o nell'essere ordinati e diretti contro la legge: ora Dio concorre solo agli atti — di per sè indifferenti — mentre i moventi e la cattiva direzione dipendono dagli uomini. Sicchè non si può mai dire che il peccato derivi da Dio. D'altronde Dio alla creazione dell'uomo stabilì « di concorrere ad ogni sua azione, di premuovere la sua volontà al bene universale, e di cooperar con esso lui... dovea per avventura Iddio impedire il peccato, se Adamo voleva peccare? E se presentemente l'uomo a motivo di sua colpa ha mutato inclinazione e volontà, avrà Dio per questo a rivocar cotal legge, e altra formarne? ».

perseveret. Ove manchi però anche questa sorte di riferimento, le azioni non si potranno ritenere ben compiute nè buone *secundum omnem rationem* (1).

L'amore verso Dio (*charitas*) dev'essere sovrano, non solo nel senso di preferire Dio ad ogni creatura, ma anche nella sua intensità. Non è però la virtù unica. Bene fu condannata la prop. 54 di Quesnel « *Sola charitas est, quae Deo loquitur, eam solam Deus audit* », giacchè sembrava negare ogni merito alla fede, alla speranza, alla penitenza, ad ogni altra virtù. Quanto all'azione compiuta per timore servile, Bellelli toglie ogni importanza alla questione del suo valore, col dire ch'è un caso metafisico, che mai si verifica, quello di chi tema soltanto la pena, prescindendo dalla legge di giustizia (2).

---

(1) BELLELLI, op. cit., pars I, pag. 335 e seg., pars altera, pag. 177; BERTI, pars I, pagg. 338-343.

(2) BELLELLI, op. cit., pars I, pag. 325 e seg.; cfr. *Della necessità dell'amore di Dio per essere con lui riconciliati nel Sagramento, e della natura della penitenza soddisfattoria ai Penitenti ed ai Confessori*, Rovereto, 1749, contro cui ha aspre parole lo ZACCARIA nella sua *Storia letteraria*, 2ª ed., Venezia, 1750-51, II, pag. 61; *Lettera di* TEOTIMO *a Filarco sopra ciò che leggesi contro il padre prior Rotigni nel Supplemento del P.* Z[accaria] *al v. IV della* « Storia letteraria », Cosmopoli, 1753; ed, in risposta, il *Supplemento alle memorie per servire alla storia letteraria*, Bologna, 1755; *Risposta apologetica, e critica alle osservazioni, ed alla lettera del M. R. P. Cantova della C. di G. stampate in Milano l'anno 1752 contro a chi ha ultimamente difesa la necessità dell'amor di Dio nel Sagramento della Penitenza*, Venezia, 1753. Per l'opinione, comune tra i gesuiti, della sufficienza della semplice attrizione, cfr. pure un dialogo *de sufficientia attritionis* in BIBL. V. E. Roma, Fondo gesuitico 499.

L'idea della necessità dell'amore di Dio per la riconciliazione è diffusa tra gli scrittori ascetici: cfr. PAOLO BOZI veronese, *Tebaide sacra*, Venezia, 1625-32, II, pag. 222.

Il Chignoli, tomista rigido che spesso espone il suo contrasto col Berti, nelle cennate *Praelectiones*, pars III, t. I, pag. 128 e seg., ritiene che anche il semplice timore della pena (*attritio ex gehenna*) sia un dono di Dio ed un impulso dello Spirito santo: colui che detesta i peccati per solo timore della pena ha un dolore imperfetto ma un vero dolore. Quello che S. Agostino ha condannato è il timore *serviliter servilis* che si ha allorchè il peccatore si ritrae dal peccato per timore della pena ma interiormente detesta la legge che gli vieta di peccare minacciandogli la pena: bene questo peccatore è condannato, non per un vizio del suo timore, ma perchè egli è attaccato al peccato e desidera peccare. Ma l'*attritio ex gehenna*, in sè buona, dispone *proxime et immediate* ad ottenere la grazia della riconciliazione nel Sacramento della penitenza, pur se non sia accompagnata da amore verso Dio, e basta di per sè, unita al Sacramento, ad ottenere la riconciliazione del peccatore? Sono probabili e lecite tanto l'opinione affermativa come la negativa: ma poichè trattasi di materia dove si deve stare alla opinione più sicura, sarà il caso di esortare i penitenti alla vera e

Accanto a questi, l'agostinianismo rigido presenta altri punti caratteristici:

5) *Il valore della legge.* — Noris tiene ben ferme tutte le posizioni agostiniane contro i pelagiani pei quali la stessa concessione della legge era stata la grazia con cui Dio aveva riparato alla ignoranza del genere umano decaduto. La legge invece, come si desume da Paolo, Gal. 3, I Cor. 9, 21, Rom. 3 e 5, non solo non s'identifica con la grazia aiutando gli uomini alla conquista dei beni, ma fa soltanto dei colpevoli *jubendo, terrendo, puniendo, non adiuvando.* La legge non fu data agli uomini perchè, necessariamente connessa con la grazia sufficiente, giovasse loro ad adempiere i precetti, ma fu data perchè l'uomo, costretto a fare le cose comandate, e vedendo di non potervi riuscire di per sè, implorasse l'aiuto della grazia [1].

6) *Le azioni degl'infedeli.* — Qui pure Noris difende — contro chi vorrebbe considerarla alla stregua di una opinione eccessiva dovuta al fervore della disputa pelagiana — l'opinione di sant'Agostino secondo cui negl'infedeli non si trova alcuna virtù *ex solius liberi arbitrii viribus*: chè, se virtù si dessero, esse sarebbero da attribuire alla grazia divina anzichè alla loro volontà. Infatti per operare moralmente bene non solo nell'ordine soprannaturale ma anche in quello naturale, è necessario l'aiuto della grazia. In questo punto, soggiunge anzi il Noris, gli scolastici hanno deviato per essersi inspirati all'Etica di Aristotele, là dove Agostino traeva i suoi argomenti dalla sola Scrittura [2].

Berti spiega che secondo gli agostiniani gl'infedeli possono sì compiere opere moralmente buone *per ordinem ad rationem inferiorem*, ma non già opere semplicemente buone secondo

---

perfetta contrizione. Cfr. RUFFINI, *La morale dei giansenisti*, in *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, LXII, 1927, pag. 509 seg.

Per la questione — che ha solo scarsi punti di contatto con quelle che più interessano il giansenismo ed i movimenti che hanno con esso dottrine comuni — se l'uomo possa amare Dio soltanto con amore di concupiscenza (come propria eterna mercede) o al tempo stesso con tale amore e con amore di benevolenza (come sommo bene in se stesso) cfr. p. AGAPITO DI PALESTRINA M. R., *Idea genuina della carità, o amor di Dio*, Roma, 1800.

(1) *Vindiciae*, cap. III (*Opera*, II, coll. 342-6).

(2) Id., id., coll. 303-13; p. VIATORE, *Ricerca*, pagg. 461-490.

ogni ragione: poichè non sono buone *per ordinem ad ultimum finem*; e cioè sono buone, ma non bene compiute, in quanto non preordinate all'ultimo fine ch'è la vita eterna, la quale è di fede non possa venire acquistata con le forze della natura, come fu definito contro Pelagio [1].

Il p. Viatore dice giusta la condanna della massima che tutte indistintamente le opere degl'infedeli siano peccato. Non lo sono infatti nè le azioni indeliberate nè quelle che provengono dalla fede nascente o incominciata (quale fu la fede del centurione Cornelio) nè quelle prodotte dalla divina mozione, e perciò o « buone nella scelta degli Uffizi, o non... peccaminose a cagione d'una ignoranza invincibile ». Ma quanto alle azioni deliberate e in sè buone, esse costituiranno tuttavia una colpa per l'infedele, il quale avrà commesso peccato di omissione di fronte all'obbligo d'indirizzare ogni azione a Dio, quanto meno con un atto mediato o virtuale [2].

7) *La sorte dei bambini morti senza battesimo.* — Punto che ha un interesse come tenace affermazione, fatta senza timore di offendere il sentimento comune, del principio che le pene oltreterrene non sono date all'uomo per le sue azioni cattive, ma

---

(1) Berti, op. cit., pars I, pag. 323; p. Viatore, pagg. 443-460.

(2) *Ricerca sistematica*, pagg. 459, 456.

Il Chignoli, tanto lodato dal Tamburini e così favorevole al Noris ed al Serry, giudica esagerazione le idee in proposito di p. Viatore. Per lui la grazia non è necessaria per compiere opere moralmente buone, cioè opere *naturali hominis fini commensurata, seu quod propter honestum est.* Con le sole forze naturali l'uomo può talora agire ragionevolmente, cioè raggiungere il fine prescrittogli dalla natura: è però vero che senza lo speciale aiuto della grazia solo qualche volta l'uomo agirebbe onestamente, mentre spesso soccomberebbe nella perpetua lotta della sensualità contro la ragione. Il libero arbitrio non basta invece per adempiere *quoad substantiam* qualsiasi precetto anche d'ordine superiore e per resistere ad ogni tentazione che s'incontri anche in opposizione a siffatto adempimento. Le forze naturali non sono sufficienti nè per raggiungere la Fede nè per avvicinarvisi: lo stesso desiderio della Fede è opera della grazia: l'uomo non si converte *nisi Deo ipso convertente* (*Praelectiones theologicae*, Venetiis, 1766, pars II, t. VI, pagg. 103 e seg., 125 e seg., 129, 145 e seg., 156).

Un altro domenicano, p. Gregorio Selleri, poi cardinale, aveva insegnato che senza grazia nè abituale nè efficace, l'uomo non può compiere opere meritorie, bensì porre in essere un bene che non ecceda le sue forze naturali (*Propositiones a SS. Domino Nostro Clemente Papa XI damnatae in bulla* « Unigenitus Dei Filius », Romae, 1718, I, pag. 39).

rappresentano la naturale conseguenza del peccato originale, dopo il quale all'uomo spetta la perdizione, mentre è pura misericordia di Dio salvare alcuni dalla sorte comune. Noris rifiuta quindi ogni taccia di eccessività alla nota dottrina agostiniana, osservando come dalla Scrittura appaia che i bambini morti senza battesimo sono soggetti ad otto generi di pena: *damni, exilii, captivitatis, carceris, vinculorum, ignominiae, verberum, talionis* (1). Per il p. Viatore è di fede che l'anima di chi muore senza battesimo rimane soggetta « a qualche penoso dolore »: i teologi sono divisi soltanto nell'opinare se ciò segua per pena di senso o soltanto per quella di danno: ma chi si attiene ai SS. Padri aderisce alla prima opinione, lasciando la seconda a chi preferisce gli scolastici ai Padri (2).

Ma più insiste su questo punto Marcelli. Egli dice che i teologi della sua scuola *firmissime tenent ac nullatenus dubitant, parvulos cum originaria culpa ex hac luce migrantes, non poena damni modo, hoc est Dei privatione quae maxima poena est, sed poena quoque sensus seu ignis plecti, quamvis poena illa in comparatione adultorum mitissima sit*: e questa condanna è giusta, in quanto *parvuli nisi baptismate regenerentur sunt filii irae, filii diaboli, immundi, peccatores, impii; parvuli originali culpa rei sub diaboli sunt potestate. Qui sub diaboli potestate est, etiam poena sensus ab eo torquetur*. Gli avversari ci chiamano *tortores puerorum*, dice il Marcelli: è questa una contumelia, non un argomento: *iudex talium puerorum est Deus; tortores sunt daemones qui Dei praecepta exequuntur* (3).

Queste le dottrine dell'agostinianismo rigido.

Non si deve esagerare l'importanza di tale scuola teologica: essa, ripetiamo, non solo ebbe uno scarso numero di proseliti ed apparve vincolata ad un Ordine religioso, ma non sconfinò

---

(1) Noris, *Vindiciae*, capp. III e IV (*Opera*, II, coll. 381-389, 313-342); p. Viatore, pag. 223 e seg.

(2) *Ricerca*, pagg. 491-499; cfr. *Risposte del solitario all'autore dell'Effemeridi letterarie di Roma*, Lucca, 1780.

(3) *Institutiones theologicae*, III, pagg. 423, 425, 434, 445 e seg.

mai dal campo della teologia speculativa, il campo meno propizio ad attrarre l'attenzione del nostro popolo.

Non deve però neppure cadersi nell'estremo opposto, e considerare l'agostinianismo rigido come fenomeno privo di rilievo, che possa essere trascurato nel tracciare la nostra storia religiosa.

Seicento e settecento sono continuamente percorsi da varie e distinte avversioni antigesuitiche; ora l'agostinianismo rigido era fra le scuole teologiche cattoliche quella più decisamente più insuperabilmente antitetica al molinismo dei gesuiti.

Tutti gli avversari dei gesuiti sapevano ch'era questa la scuola cui si dovevano chiedere armi allorchè si voleva combattere sul campo della teologia speculativa; tutti avrebbero considerato come una propria sconfitta la condanna — tanto desiderata dai gesuiti — dell'agostinianismo rigido.

Anche per quelli fra gli avversari dei gesuiti affatto digiuni di teologia, teologi quali Noris Berti e Bellelli venivano ritenuti, sia pur senza conoscenza di causa, come i difensori della dottrina incorrotta della Chiesa, come i depositari della più augusta tradizione nel campo della teologia speculativa.

È dunque un movimento di cui occorre tener conto allorchè si procede alla ricerca dei germogli occulti del giansenismo in Italia.

La scienza teologica nel seicento e nel settecento non ha tra noi altre manifestazioni di grande rilievo. Alcune tuttavia meritano di essere menzionate, in relazione alla nostra indagine.

In ordine cronologico viene anzitutto la storia della *Congregatio de auxiliis* pubblicata nel 1700 dal domenicano Serry sotto lo pseudonimo di Agostino Le Blanc, e ripubblicata nel 1709 con aggiunte polemiche contro il gesuita Livino de Meyer: opera storica, diretta a mostrare che la Congregazione aveva segnato la sconfitta del molinismo, e che tutti gli sforzi dei gesuiti e del maggior figlio della Compagnia, il cardinale Bellarmino, non sarebbero valsi a salvare la dottrina di Molina dalla condanna già approntata, se non fossero intervenute le benemerenze della Compagnia nella lotta dell'Interdetto, ad arrestare nelle mani di Paolo V il fulmine pronto a cadere: opera storica, ma ove ferve tutta l'avversione della vecchia tradizione teologica impersonata dai domenicani per gl'invisi novatori.

Il Serry nei lunghi anni d'insegnamento patavino svolge però anche un'attività intensa e continua per sostenere ed affermare i postulati dello schietto tomismo, qualche volta contro gli agostiniani, assai più spesso contro i gesuiti. La dottrina tomistica della grazia, che a suo avviso è tutta desunta da sant'Agostino di cui san Tommaso d'Aquino rimane il migliore interprete, culmina nella sua esposizione in questi punti:

1) *La grazia nei due stati.* — Per gli agostiniani la necessità della grazia efficace deriva dalla ferita causata alla natura umana dal peccato originale: tale grazia è quindi propria soltanto della umanità decaduta. Per i tomisti essa è desunta oltre che da questo da due altri argomenti: dalla versatilità attiva del libero arbitrio, che rimane come sospeso tra il bene ed il male, sino a che la grazia non lo faccia inclinare verso il bene; dalla condizione della natura, di dipendenza da Dio, per cui essa nulla può fare di bene senza l'aiuto di Dio. Ne deriva che tale grazia non è propria dello *status naturae lapsae*, ma comune pur a quello *naturae innocentis*: agli angeli ed all'uomo prima della caduta [1].

2) *La libertà.* — Per acquistare merito è necessaria la *libertas a necessitate*, cioè la *indifferentia ad utrumlibet* o *facultas ad oppositum*: non basta la *immunitas a coactione* o spontaneità. Pio V e Gregorio XIII condannarono la proposizione di Baio « *quod voluntarie fit, etiamsi necessitate fiat, libere tamen fit* »: per quanto i giansenisti si adoperino, dice Serry, non riescono ad evitare che quella condanna colpisca anche Giansenio [2].

Sotto questi due rapporti Serry dunque soddisfa alle esigenze dei più ortodossi, dei critici più sospettosi verso il giansenismo.

3) *La distribuzione della grazia.* — Giansenio (lib. 3 *de gratia Salvat.*, cap. 13) aveva insegnato che così ai giusti come ai peccatori induriti manca talvolta la grazia per adempiere i precetti; la Chiesa ha condannato la parte della proposizione che concerne i giusti, mostrando così implicitamente che non è condannabile l'affermazione allorchè si tratti di peccatori induriti o di acattolici. Si deve quindi credere che a tutti i giusti è data

(1) Serry, *Praelectiones theologicae*, III, pag. 332.
(2) Id., id., V, pagg. 244-249.

la grazia attuale, grazia sufficiente nel senso tomistico: non già ch'essa sia data ai bambini che muoiono senza battesimo, agli infedeli, e sempre ai peccatori induriti. La grazia sufficiente data ai giusti non sarebbe bastevole a permettere loro di adempiere i precetti, ma lo è ad ottenere la grazia efficace a ciò necessaria: si avverta che ai giusti non è concessa la grazia *quacumque occasione, et ubicumque*: ma quante volte gravi su loro l'obbligo di adempiere un precetto.

Avviene però talora che un giusto si trovi privo di grazia efficace: è il caso famoso di Pietro cui mancò la grazia per resistere alla tentazione. Serry non risolve la difficoltà se pecchi prima l'uomo e quindi Dio gli neghi la grazia efficace, o se Dio tolga tale grazia prima che sia commesso il peccato. Ma crede che quando ciò avviene, e si dà il peccato del giusto, Dio non agisca arbitrariamente e non rompa la sua amicizia con lui. Dio negò a Pietro la grazia efficace, a causa dei peccati che aveva per l'innanzi commesso: ma non ruppe le leggi della sua divina amicizia [1].

La grazia efficace, pienamente gratuita, per la sua energia, infallibilità, indefettibilità ed onnipotenza, può ben essere paragonata all'azione miracolosa del Cristo che risuscita i morti e sana gl'infermi [2].

4) *L'imputabilità*. — Occorre per essa la *libertas a necessitate* ma questa libertà non s'identifica affatto con la grazia sufficiente; anche chi è privo di grazia sufficiente è libero, ed imputabile [3].

5) *Le opere buone*. — Sono tali solo quelle riferite a Dio: ma il riferimento può pur essere implicito e mediato, può pur essere compiuto dall'ateo che non abbia alcuna notizia di Dio come autore della natura e delle leggi dell'onesto. Peraltro il peccato originale, oltre all'avere spogliato la natura umana dei suoi doni gratuiti, l'ha ferita nelle sue facoltà naturali, ed ha allontanato l'uomo da Dio non solo come da fine soprannaturale

---

(1) SERRY, *Praelectiones theologicae*, III, pagg. 18-40, II, pag. 534 e seg.
(2) SERRY, *Theologia supplex coram Clemente XII*, Coloniae, 1736, pag. 185 e seg.
(3) *Praelectiones*, II, pag. 536 e seg.

ma anche come da fine naturale; e dopo di esso per compiere un'opera buona occorre un certo concorso di grazia attuale, là dove non necessita nè amore di Dio nè grazia abituale. Queste opere buone che possono venir poste in essere pur dagl'infedeli non aprono affatto l'adito alla salvezza, precluso a chi, in qualsiasi modo e per qualsiasi causa, sia rimasto al di fuori della fede cristiana (Serry si sdegna dei pretesi meriti delle dottrine morali di Confucio sostenuti dai missionari gesuiti) [1].

6) *Il timore della pena.* — È buono ed utile e dispone alla giustificazione; ma sebbene nulla sia stato definito dalla S. Sede in proposito, deve ritenersi ch'esso non sia sufficiente, e che sia indispensabile l'amore di Dio [2].

7) *La necessità della grazia efficace.* — Nel campo conoscitivo tale grazia è indispensabile per conoscere le verità soprannaturali, quante volte tali verità siano soprannaturali non solo per sè, ma anche per il mezzo attraverso cui le si conosce (ad es., attraverso la Rivelazione); nel campo dell'operare, essa è necessaria ai peccatori per la conversione, ai reprobi per la salvezza, ai giusti per la perseveranza nella giustizia. La grazia sufficiente non può nulla di ciò. Perchè Dio accordi grazia efficace, è un mistero che all'uomo non è dato penetrare: può comunque negarsi ch'Egli la conceda in previsione dei meriti [3].

Serry è anche l'autore di un'operetta che meglio giustifica la taccia di giansenista non risparmiatagli dagli avversari: la *Theologia supplex coram Clemente XII* (Coloniae, 1736). Con essa egli si rivolge al Pontefice domandando una spiegazione della *Unigenitus*, che professa di accettare senza limitazioni; ma tale spiegazione gli appare necessaria affinchè della *Unigenitus* non si giovino i molinisti per dichiarare condannati agostinianismo e tomismo, non traggano ragione di iattanza i protestanti per asserire che i papi hanno condannato verità tratte dai padri più venerati della Chiesa, accettate da tutta la Chiesa nell'antichità e nell'evo di mezzo.

---

(1) *Praelectiones*, III, pagg. 51, 173, 177 e seg.; cfr. *Theol. supplex*, pagg. 134-140, 145-148.

(2) *Praelectiones*, V, pag. 184 e seg.; cfr. *Theol. supplex*, pagg. 55-72.

(3) *Praelectiones*, III, pag. 42; II, pag. 537 e seg.

Il tono in cui Serry si rivolge al Pontefice non potrebbe essere più rispettoso, nè le sue proteste di sottomissione più complete; ma allorchè passa ad esaminare una per una le proposizioni di Quesnel, Serry trova ch'esse non possono venir condannate se non in un certo senso — ch'è sempre quello meno comune, e cui meno si penserebbe — giacchè altrimenti poggiano su una tradizione patristica incrollabile; e talora anche trova che la proposizione condannata ha subito sostanziali alterazioni passando dal testo di Quesnel alla formulazione della *Unigenitus* [1]. Mai, per una sola delle centouna proposizioni, crede che essa meritasse una condanna pura e semplice, non bisognosa d'interpetrazione e di distinzioni.

Tra i vari punti, Serry difende pure quella dottrina quesnelliana, emergente dalle proposizioni 8, 74, 77, 78, per cui i malvagi sono esclusi dalla Chiesa, cessano dal fare parte del nuovo patto. Questo non segue certo se si consideri il nuovo patto nel suo senso letterale, chè nessuno dubita del carattere indelebile del battesimo, dice Serry. Ma tale esclusione è verità cattolica se si parli del nuovo patto non secondo la pura lettera, ma secondo lo spirito; come chi non crede nel Vangelo resta perciò separato dalla società esterna dei fedeli, così chi non vive secondo il Vangelo rimane separato interiormente dallo spirito intimo della Chiesa, dall'anima vivificante di lei.

E, ciò ch'è pur degno di nota, Serry trova anche una difesa per quelle proposizioni 90-93, 97-98 che costituiscono un tacito incoraggiamento a resistere quanto meno nel foro della propria coscienza ai fulmini dell'autorità ecclesiastica, ove si sia convinti della bontà della propria causa. Soprattutto le due ultime proposizioni gli sembra abbiano potuto venir condannate solo nel presupposto che Quesnel avesse inteso dare con esse un incoraggiamento alla resistenza ai refrattari di Francia [2].

Un'altra opera degna di menzione appartiene al già ricordato Giuseppe Agostino Orsi, domenicano della Congregazione di san Marco, Maestro del S. Palazzo (1749) e cardinale (1759).

(1) Così per le proposizioni 59 e 29: pagg. 52 e seg., 93 e seg.
(2) *Theologia supplex*, pagg. 81-83, 88-92, 100-112, 151-153, 242.

L'Orsi è anzitutto uno storico della Chiesa e solo in secondo luogo un moralista in senso favorevole al rigorismo. Ma una sua opera storica permette di annoverarlo anche tra i cultori della teologia speculativa. L'opera reca il lungo titolo *De Petri Soto ejusdem Ordinis et Judoci Ravesteyn, De concordia gratiae, et liberi arbitrii cum Ruardo Tappero Epistolari disputatione. Liber Apologeticus quo Soti doctrina a recentis Historici Censuris adseritur* (Romae, 1734).

Essa mira a difendere il Soto contra il gesuita Giambattista Du Chesne, il quale aveva sostenuto che il germe del baianismo e del giansenismo si rinvenissero nella corrispondenza epistolare del Soto con Ruardo Tappero [1]. Nella difesa l'Orsi nè attenua le idee del Soto, nè pone qualche sua espressione a carico di circostanze contingenti, bensì fa proprie e sostiene tutte le dottrine del grande domenicano.

Dottrine che si riassumono in questi punti: accanto alla grazia illuminante ed eccitante, che Soto conobbe ma non chiamò sufficiente perchè al suo tempo questa denominazione non era ancor divenuta generale, nè era obbligo l'accettarla, esiste la grazia efficace, la sola che conduca l'uomo alla perfetta conversione. È di fede che la concessione o il diniego di questa grazia abbia luogo senz'alcuna previsione di meriti: ma soltanto perchè così vuole Dio. La grazia efficace è tale di per sè, senza che occorra l'assenso dell'uomo. Ciò deriva non solo dalla debolezza della natura umana (argomento agostiniano), ma anche dalla dipendenza delle cose create da Dio, dall'ordine della natura, per cui nessuna cosa formabile può ricevere forma da se stessa, bensì deve riceverla da un agente esterno, sicchè la volontà, rimossa ogni eccitazione antecedente, non può essere determinata se non da Dio con determinazione fisica (argomento tomista) [2].

Alla libertà creata non osta quella specie di necessità che scaturisce della efficacia del volere divino. Non si dà l'alterna-

---

(1) L'accusa venne formulata da Du Chesne nella sua *Histoire du Bayanisme*, Douai, 1733: per lui il Soto dovrebbe considerarsi come il capo della setta baianista.

(2) Cfr. in proposito il passo già ricordato di Serry, *Praelectiones*, III, pag. 332.

tiva di ritener efficaci le predefinizioni ed i decreti di Dio e negare il libero arbitrio, oppure di credere in quest'ultimo e negare che Dio sia causa ed arbitrio dei futuri. Ma si hanno ad abbracciare al tempo stesso entrambe le credenze, ed affermare e la *physica praemotio* di Dio e il libero arbitrio dell'uomo, si ha a dire che l'uomo è libero perchè così Dio lo ha voluto, così lo ha creato.

Nel nostro stato attuale, libero arbitrio è *indifferentia et potestas ad opposita*; ma è opinione cattolica, e sant'Agostino non sembra da essa alieno, quella che crede sufficiente per la esistenza di una comune e generica nozione di libertà (distinta dalla *libertas praesentis status, sive ad meritum, sive ad demeritum requisita*) la libertà da coazione.

Può pure venir ricordata la *Dissertatio theologico-scholastica de necessitate aliqualis, saltem imperfecti amoris Dei propter se dilecti ad impetrandam gratiam in Sacramentis* di Francesco Maria Campioni, dei Chierici regolari della Madre di Dio (Romae, 1698).

Ferveva da parecchi anni la disputa sulla necessità dell'amore di Dio e sulla sufficienza o meno dell'attrizione: sì che Alessandro VII con un decreto del 5 maggio 1667 aveva dovuto vietare ai teologi di una opinione di censurare quelli della opinione opposta, finchè la S. Sede non avesse dato una decisione in materia. Ma il decreto pontificio, emesso in seno alla Congregazione del S. Officio, già diceva che *hodie inter Scholasticos communior videtur* l'opinione che esclude la necessità di un amore di Dio oltre l'attrizione [1].

Il Campioni scrisse contro l'opinione più comune, battendo le tracce di sant'Agostino e di san Tommaso.

Il timore senz'amore di Dio, il dolore dei peccati commessi derivante solo dal pensiero che per essi si andrà all'Inferno, non possono bastare per giustificarsi, neppure attraverso il Sacramento della penitenza. Occorre sempre un amore verso Dio,

---

(1) Il decreto non figura nel *Bullarium romanum*; cfr. REUSCH, II, pag. 532; DÖLLINGER e REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Nördlingen, 1889, I, pag. 86 seg.

amato per sè, come ultimo fine, non come mezzo per la nostra felicità, sia pure per la nostra felicità eterna. Bensì questa sarà felicità solo in quanto sarà riposo nel seno di Dio. L'amore verso Dio occorre nelle due parti del Sacramento della penitenza, la contrizione e la confessione. Non necessita già (e ciò perchè supplisce la grazia del Sacramento) un amore di Dio perfetto, bensì un amore che faccia volgere l'uomo a Dio come al suo ultimo fine.

Un'altra manifestazione è costituita da un gruppo di scritti, più o meno collegati tra loro.

Nel 1696 un'opera del cardinale benedettino Celestino Sfondrati vedeva la luce sotto gli auspici del cardinale Albani, il futuro Clemente XI, allorchè il suo autore era appena sceso nel sepolcro: ciò che diede modo a qualche oppositore dell'opera benevolo per l'autore di supporre che un'altra mano avesse mutato l'opera originaria (1).

Essa s'intitolava *Nodus praedestinationis ex sacris litteris doctrinaque SS. Augustini, et Thomae, quantum homini licet, dissolutus* (Romae, 1696); ed era stata preceduta da un'autorizzazione della Congregazione della Inquisizione a derogare all'ordine di silenzio sulla materia *de auxiliis* del 1° dicembre 1611; era anche munita del visto del Maestro del S. Palazzo.

Lo scritto era tale da dover dispiacere in sommo grado a tutti gli agostiniani; non soltanto esso era tutto impregnato di semipelagianismo, ma intendeva scuotere le posizioni degli avversari, con l'asserire che il vescovo d'Ippona non avesse sempre nutrito le medesime opinioni in materia di grazia, col fare presente che non si possono leggere le sue opere dimenticando lo scopo polemico ch'egli si proponeva; particolarmente scandalosa per agostiniani e giansenisti giungeva l'affermazione che i bambini morti senza battesimo siano privati della beatitudine non per colpa propria ma per colpa dei padri, ed ottengano del resto una sorte privilegiata. Ugualmente discara doveva

(1) P. VIATORE, *Ricerca*, pag. 226 e seg.

essere ai domenicani ed in genere ai tomisti non soltanto l'opera ma puranche l'autore, chè il cardinale Sfondrati aveva tentato in altro scritto, l'*Innocentia vindicata*, dimostrare, contro tutto il loro Ordine e la loro scuola, come san Tommaso d'Aquino avesse insegnata l'immacolata Concezione della Vergine [1].

Cinque vescovi francesi, Le Tellier, arcivescovo di Reims, Noailles, arcivescovo di Parigi, Bossuet, il grande vescovo di Meaux, de Seve, vescovo di Arras, Feydeau de Bron, vescovo di Amiens, denunciarono sul principio del 1697 l'opera al Papa. Innocenzo XII ne deferì l'esame ad una commissione; ma sia per la ripugnanza a condannare l'opera di un cardinale, sia per quella particolare del Papa a colpire la memoria di un uomo ch'egli stesso aveva innalzato all'onore della porpora, sia per l'attività svolta in difesa del libro dal cardinal Gabrielli, sia per il lavorio della Compagnia di Gesù e di tutti i fautori della teologia molinista, la condanna non si ebbe.

Un saggio dell'avversione che il libro incuteva negli avversari può essere dato dalla lettera che nel 1697 appunto dirigeva al cardinal Noris il tanto mansueto e moderato Muratori, il Muratori che due anni prima si era rallegrato dell'assunzione dello Sfondrati alla porpora ed aveva poi desiderato dedicargli una sua opera. — *Sfondrati librum de Praedestinatione legimus, et quicumque Augustinum sapimus, ac veneramur, ad eius aspectum a gemitibus temperare nequivimus* — scriveva appunto il Muratori. — *Non ut invidiam tanto viro, qui iam melioribus fruitur, conflem, sed ut timorem meum aperiam, haec profero: si Augustino tam liberum nobis est vale dicere, quid in Catholica Ecclesia non formidandum? Pelagium exhorrescimus, et aliis tamen nominibus ad ipsum accedimus...* — e dopo avere indicato quelli

(1) Cfr. REUSCH, *Der Index*, II, pagg. 302, 683 e seg.; BLÖTZER, voce *Sfondrati* in WETZER und WELTE's, *Kirchenlexicon*, 2ª ed., 11ᵉʳ B., 1899, coll. 235-237.

Scriveva Quesnel a de Vaucel, il 28 dicembre 1696: «*J'ai lu la liste des propositions tirées du* Nodus. *Il fallait que ce bonhomme* [Sfondrati] *eût le crâne bien étroit et qu'il fût un peu visionnaire. Le dévots y sont sujets. Si les Romains ne flétrissaient hautement cet ouvrage, les Leydeckers auraient lieu d'insulter de nouveau l'Eglise romaine, et ils auraient raison*» (A. LE ROY, *Un janséniste en exil, Correspondance de Pasquier Quesnel*, Paris, 1900, I, pag. 422). Ben più edificanti le parole che lo stesso Quesnel scriveva all'annuncio della morte del card. Sfondrati.

tra i punti del libro che gli parevano più inaccettabili, esprimeva il rammarico per il gran conto che molti tuttavia facevano del libro dello Sfondrati: a Milano vi sono molti — scriveva il Muratori — ch'equiparano o addirittura antepongono Sfondrati a sant'Agostino [1].

Il libro provocò un'opera polemica, *Augustiniana Ecclesiae Romanae doctrina a cardinalis Sfondrati nodo extricata, per varios S. Augustini discipulos*, dedicata al clero francese prossimo a riunirsi in assemblea generale (Colonia [?], 1700). L'opera consta di otto parti, di cui solo l'ultima non può considerarsi anonima, poichè reca la firma dell'abate Le Bossu, uno dei numerosissimi pseudonimi di Gabriele Gerberon [2]. Questa unica attribuzione certa, e la dedica all'assemblea del clero gallicano, hanno indotto il Reusch, e con lui il p. Blötzer, a ritenere l'opera di Quesnel e dei suoi seguaci [3]: e tale probabilmente è, per quanto ciò non appaia dall'epistolario di Quesnel, ove di essa è fatto un'unica volta un cenno insignificante [4], e l'attribuzione non figuri neppure nella *Bibliothéque janséniste* [5].

Le collaborazioni però non hanno un gran valore in queste raccolte di opuscoli polemici, dove spesso un gruppo di redattori inserisce nel libro l'opera di uno scrittore non legato a loro da alcun rapporto, o perchè il suo scritto sembra accresca valore alla raccolta o perchè il suo nome conferirà prestigio ad una tendenza che si vuole sia rappresentata nel libro. E che nella fattispecie si tratti proprio non di collaborazione, bensì della raccolta di vari scritti fatta arbitrariamente da uno o più editori, appare dalla *praefatio* ove l'anonimo raccoglitore dice che il sesto degli scritti pubblicati contiene alcuni principî poco conciliabili con la dottrina agostiniana: ma che tuttavia volle inserire anche quell'opuscolo, perchè i lettori avesser sotto gli occhi tutto quanto poteva essere più opportuno per esaminare

---

(1) *Epistolario*, I, lett. 234, pag. 259.

(2) Cfr. la ricordata *Bibliothèque janséniste*, 1ª ed., pag. 73 e seg.; 4ª ed., Bruxelles, 1774, n. c., II, pag. 249 e seg.

(3) Reusch, II, pag. 683; Blötzer, loc. cit.

(4) Le Roy, op. cit., II, pag. 94 e seg.

(5) 4ª ed., I, pag. 154 e seg.

la materia. Quei principî indicati come poco conciliabili con la dottrina agostiniana sono altrettante affermazioni in senso cattolico ed antigiansenista.

Chi è l'autore di questo sesto opuscolo, *Observationes in excerptae libro, cui titulus* « Nodus praedestinationis etc. » *collectae ex Ecclesiae dogmatibus de gratia Dei?* Il Muratori nei *Prolegomena* (pubblicati anonimi ma di cui parla nelle sue lettere) alla *Elucidatio augustinianae de divina gratia doctrinae* di Celso Cerri, di cui tra breve diremo, scrive: *felicitati, atque honori mihi duco arctam cum Auctore Sexti Opusculi amicitiam colere, eiusque sanam Doctrinam iniuste insimulatam olim dolui, breves importuno Censori vindicias nunc opponendas arbitror.* E dice chiaramente che se l'editore della raccolta pagò così male all'autore dell'opuscolo la collaborazione da questi non voluta, fu appunto perchè l'autore *a periculosis non minus Sfondrati quam Jansenii opinionibus* (si noti questo porre sullo stesso piano il cardinale Sfondrati e Giansenio) *se plane remotum prodiderit*, ciò che non poteva certo piacere a quell'editore, che dichiarava nella stessa prefazione il giansenismo un fantasma [1].

Chi può essere quest'autore di cui il Muratori parla in termini tanto calorosi? Non doveva costituire un segreto per gli appassionati di controversie teologiche del tempo: il Muratori non avrebbe ragione di scrivere quella concitata difesa se non sapesse che i lettori scorgono dietro di essa un nome. Ma lo è per noi.

Senza pensare allo stesso Muratori, dubito assai si tratti del milanese Celso Migliavacca che fu appunto in corrispondenza col Muratori (del loro carteggio non ci restano che tracce insignificanti). Mi sembra di scorgere singolari analogie non pur d'idee ma di movenze tra il sesto opuscolo della raccolta polemica contro Sfondrati e la *Dissertatio de gratia se ipsa efficaci*, pubblicata diciassette anni più tardi dal Migliavacca, e dove si rinvia appunto a quel sesto opuscolo per un più ampio svolgimento della dottrina dell'amor di Dio, contenuto essenziale della grazia [2].

---

(1) *Elucidatio*, pag. 55 e seg.

(2) *Dissertatio de gratia se ipsa efficaci, et de praedestinatione*, Coloniae [Venetiis], 1717, pag. 12

Questo sesto opuscolo — quasi certamente italiano, in ogni modo — non ha, ai fini del mio lavoro, importanza tale che meriti di essere riassunto. Basterà ricordare come per l'autore sant'Agostino avrebbe ridotto tutta la controversia pelagiana all'unico punto se l'amore di Dio — che tanto per Agostino quanto per i pelagiani scaturiva dal libero arbitrio — provenga da Dio o possa provenire da noi senza che Dio lo inspiri. Se si vuol seguire la dottrina agostiniana, bisogna credere, dice l'autore, non solo che l'uomo non possa nè pentirsi nè credere nè pregare se non in virtù di una grazia divina, ma che tale grazia non consista già nella sola conoscenza della legge o nella sola manifestazione delle verità eterne, bensì, in di più, in una operazione con la quale Dio inspiri la fede, l'amore, e le altre virtù. In che senso può dirsi che Dio voglia salvi tutti gli uomini? egli si chiede. Nel senso che dà a tutti non solo i mezzi necessari per salvarsi, ma anche assai spesso aiuti molto superiori al necessario; non però nel senso comunemente accolto: giacchè è certo che Dio potrebbe con la massima facilità fare sì che quelli che oggi periscono si salvassero, e non crede di farlo rimuovendoli dal peccato: constatazione questa che non deve impressionare, giacchè non deroga alla bontà divina più di quel che vi deroghi la caduta degli angeli ribelli.

Ancora: l'autore tratta nel senso comune al giansenismo ed all'agostinianismo della fede e della possibilità di salvezza degl'infedeli, delle sorti dei bambini non battezzati: ed ai benignisti osserva che se è pio ed utile rammentare le grazie che Dio ha concesso agli uomini per trarne argomento a lodare la sua bontà, non si devono asserire concesse le grazie che non ci sono state date: ciò è superbo, empio, pelagiano [1].

Vi sono molti, come si è detto, dei punti comuni all'agostinianismo ed al giansenismo. Ma non ve n'è alcuno di quelli essenziali (sempre estremamente difficili a cogliersi sul terreno strettamente teologico, più facili a scorgersi su quello delle concezioni generali, del colorito sentimentale) propri al giansenismo.

---

(1) *Augustiniana Ecclesiae Romanae doctrina a cardinalis Sfondrati nodo extricata*, pagg. 341, 372 e seg., 346, 393-398.

Nel 1705 si pubblicava a Milano, con la falsa indicazione di Colonia, l'opera *Elucidatio augustinianae de divina gratia doctrinae, quae in libris Jansenii episcopi Iprensis triplicem eclipsim passa est in triplici statu humanae naturae, innocentis, corruptae, et reparatae*, auctore Lescio Crondermo. Alcuni esemplari recano invece il titolo *Cornelii Jansenii episcopi Iprensis Augustinus, Sol in eclipsi, hoc est, S. Augustini doctrina de divina gratia in Commentario ejusdem Jansenii triplicem Eclipsim passa in triplici Statu humanae naturae, innocentis, corruptae, et reparatae* (1).

L'opera consta di tre parti, gli anonimi *Prolegomena* opera del Muratori, la *Elucidatio* del canonico regolare Celso Cerri, milanese (Lescio Crondermo), e la traduzione latina di una dissertazione francese del dottore di Sorbona Francesco Diroys, volta a giustificare la condanna delle cinque proposizioni da parte della S. Sede. I *Prolegomena* mostrano l'opera come una confutazione della storia del giansenismo di Melchiorre Leydecker che attraverso la condanna di Giansenio diffamava la Chiesa cattolica come dominata dal pelagianismo: opera, quella del Leydecker, che aveva inspirato al Gerberon nel 1696 l'*Adumbrata Ecclesiae Romanae catholicaeque veritatis de gratia adversus M. Leideckeri in sua Historia Jansenismi allucinationes injustasque criminationes defensio*, vindice Ignatio Eyckenbroom (2). Ma in realtà più che l'opera del Leydecker paiono essere stati presenti al Muratori il sesto opuscolo già citato e l'opera dello Sfondrati.

Il Muratori ha parole gravi contro i giansenisti, la loro ostinazione, la loro acredine, il nessun rispetto ch'essi hanno alle decisioni della S. Sede. Non sono parole delle più violente, ma vibra in esse un fervore sincero, una persuasione radicata: può giungere a dire: *Ex iis equidem non sum, qui excusatione prorsus*

(1) Le lettere del Cerri al Muratori concernenti la preparazione spirituale, la pubblicazione dell'opera e le sue difficoltà, sono alla Biblioteca Estense di Modena, Archivio Soli-Muratori, filza 60.

(2) Cfr. REUSCH, *Der Index*, II, pag. 661.

indignos arbitrer Iprensis Episcopi patronos. Nemo probus Christianum improbat, quod fratri suo praestet opera, ab innocente ignominiam culpae depulsurus, aut reo veniam impetraturus; dall'insieme del discorso ben si sente che quelle parole non dicono nulla di più del loro significato ovvio, non celano alcuna inconfessata simpatia per il movimento. Non gli piace soprattutto quel metodo giansenista, iniziato con le *Provinciali* di Pascal, consistente nel ricercare gli errori e le colpe altrui, quasi che gli errori degli avversari coprissero gli errori propri.

Nella lotta tra giansenismo e molinismo, tutto offende lo spirito di moderazione del Muratori. Non ama nè le esagerazioni di quelli che vogliono vedere nel giansenismo uno strumento di distruzione del cattolicesimo e della Chiesa, nè la mala fede di coloro che vogliono attribuire alcune opinioni tratte isolatamente da Molina a tutto un ceto di cattolici (1).

Nel cuore della questione Muratori non entra, limitandosi ad affermare la sua fede nella misericordia del tutto gratuita di Dio verso gli eletti, ch'Egli sceglie secondo il proprio beneplacito, *nulla antecedentium operum ratione habita*, la sua certezza che noi non possiamo piacere a Dio se non per ciò ch'Egli stesso ci dà, ed in pari tempo il suo convincimento che Dio, prevenendoci, aiutandoci, facendoci perseverare con la sua « *omnipotentissima* » grazia, compie il nostro operare in modo da lasciar libero il nostro arbitrio: anzi, liberandolo, col fare sì che nè la grazia manchi del suo effetto, nè sia tolta al nostro volere la libertà essenziale e la potenza di resistere. *Scimus denique*, finisce il Muratori questo suo brevissimo atto di fede, *Deum impossibilia non praecipere; neminem ab illo deseri, nisi prius ipse deseratur ab homine; nostra autem bona opera ac merita ex illius Gratia esse, qui quando glorificabit, quos secundum propositum voluntatis suae ante Mundi constitutionem praedestinavit, sua in iis dona justus simul et misericors coronabit.*

Segue poi la difesa dei punti del sesto opuscolo accusati dal loro editore, difesa che gli pare tanto più opportuna in quanto gli scritti di Lescio Crondermo e di Francesco Dyrois che seguono

(1) Pagg. 13, 43, 47.

contengono vari passi che sembrano non poco accordarsi con quelli del sesto opuscolo criticati [1].

Lo scritto del Cerri, un tomista, dà ragione del titolo. Il sole è sant'Agostino; la triplice eclissi è costituita: 1) dalla dottrina di Giansenio sulla grazia prima del peccato originale: per Giansenio, Adamo e gli Angeli potevano avere la fede e l'amore di Dio con le forze del loro libero arbitrio non corrotto dalla caduta, senza che occorresse una speciale grazia di Dio: il Cerri dimostra che la dottrina di sant'Agostino su questo punto è antitetica, che per il vescovo d'Ippona anche prima del peccato originale fede ed amore di Dio non potevano essere che effetto di una grazia; 2) dalla dottrina di Giansenio per cui dopo la caduta la volontà umana non può perseguire alcun oggetto se non sia prima presa dalla *delectatio* per esso: dottrina del tutto nuova, e senza fondamenti negl'insegnamenti di sant'Agostino; 3) dalla dottrina di Giansenio sulla *delectatio indeliberata*: la nozione agostiniana della grazia di Cristo è quella di una *gratia deliberata*, di un libero amore di Dio.

Scarso interesse presenta questo scritto, tutto dialettico, di continua opposizione della parola di sant'Agostino a quella di Giansenio.

Un'altra delle manifestazioni cui ho accennato è costituita dagli scritti del milanese Celso Migliavacca, canonico regolare lateranense, morto nel 1755 abate generale del suo Ordine [2].

La notorietà del Migliavacca è dovuta, più ancora che alla condanna da parte della Congregazione dell'Indice seguita nel 1723-24 della *Dissertatio de gratia se ipsa efficaci* (pubblicata anonima nel 1717 a Venezia con l'indicazione di Colonia, ma la cui paternità non costituì mai un segreto), alla sua polemica con Scipione Maffei, il campione laico nella penisola del molinismo in teologia e del lassismo in morale [3] [4].

---

(1) Pagg. 52, 56.

(2) Cfr. PICOT, *Mémoires pour servir* cit., 3me éd., II, pag. 449.

(3) Cfr. ANDRES, *Dell'origine, progresso e stato attuale d'ogni letteratura*, VI, Parma, 1799, pag. 387.

(4) Per la storia della controversia Migliavacca-Maffei, vedi [ZACCARIA], *Storia*

Il Migliavacca fu a suo tempo accusato di giansenismo [1] — come lo furono quanti si opposero con qualche risolutezza e con qualche zelo al molinismo, anche se contribuissero al tempo stesso a confutare il giansenismo — ed anche di recente egli è stato giudicato uno dei pochissimi giansenisti che desse l'Italia nella prima metà del settecento [2].

Ma quell'accusa, che del resto non dilagò fuori d'Italia, sicchè non trova eco nè nelle edizioni della *Bibliothèque janséniste*, nè nel *Dictionnaire*, non sembra affatto fondata; e pare che Migliavacca abbia ogni ragione allorchè, al termine delle *Animadversiones* contro il Maffei [3] protesta di essere sull'iden-

---

letteraria d'Italia, 2ª ed., Venezia, 1750-51, vol. II, lib. I, pagg. 33-41: l'opera del Migliavacca, considerata come uno svolgimento di quella del Cerri, viene giudicata come sicuramente giansenistica: il Migliavacca non è nominato; lo Zaccaria dichiara di non voler cercare chi sia l'autore anonimo degli scritti: « Noi vogliamo fondamenti più certi per attribuire ad un degnissimo religioso un parto, che potrebbe un giorno non essergli molto glorioso » (pag. 34). Lo Zaccaria fa completa adesione al Maffei. Questo suo passo provocò una *Lettera di N. N. concernente alla censura, che nel libro I del volume II della Storia letteraria d'Italia si legge nel cap. II, §§ IX e X*, s. l., s. a. (a pag. 30, Cosmopoli, 15 aprile 1751), in difesa del Cerri e del Migliavacca.

Neanche il Maffei fa il nome del Migliavacca nella sua *Conferma delle risposte date all'anonimo impugnatore dell'Istoria teologica*, Verona, 1751: la storia della controversia trovasi esposta nella prefazione a questa *Conferma*, dei pp. Bernardo Lupis e Mansueto Martinelli dei Minimi, i quali dicono di essersi assunta la responsabilità di pubblicare l'opera composta dal Maffei. Notevole nella *Conferma* un'appendice, « *Replica all'anonimo*. Seconda edizione », dove il Maffei dice (pag. 220): « Non saprei come, nè perchè, rumor si sparse in più città, come in quel libro [*Difesa delle Animavversioni*] avesse parte il p. Concina. La voce andò tanto avanti che quell'ottimo Religioso per sua giusta difesa spontaneamente m'indirizzò la seguente lettera »: e pubblica la lettera del Concina, in data 1° agosto 1750, che non solo rinnega l'attribuitagli paternità, ma dice antitetiche a quelle esposte nelle *Animadversiones* le proprie idee sulla libertà e la grazia, quali ha illustrate nel t. VI della *Teologia cristiana*.

Cfr. Reusch, *Der Index*, pag. 770 e seg.

(1) Oltre a quanto si riferisce alla già ricordata controversia cfr. i sonetti LXVIII-LXXI di [Giovanni De Luca], *Sonetti contro le opinioni di Michiel Bajo, di Giansenio Iprense, del Belelli, del p. Berti Ag., del Viatore, del Rotigni, e del Migliavacca*, Cosmopoli, 1762, pagg. 90-100. In questi sonetti, tutti di pura teologia, si rimprovera al Migliavacca quanto egli afferma sulla grazia di per sè efficace cui all'uomo non è dato resistere, nonchè la reiezione così della massima che tutti, pur gl'infedeli, posseggano la grazia sufficiente, come di quella che giustifichi l'amore di Dio, anche in grado rimesso.

(2) Rigatti, *Un illuminista trentino del secolo XVIII, Carlo A. Pilati*, Firenze, 1923, pag. 195.

(3) *Animadversiones in historiam theologicam dogmatum*, 2ª ed., Lucae, 1750, pag. 203.

tico terreno del Cerri e del Muratori, autori della ricordata *Elucidatio* ch'è sostanzialmente opera antigiansenista. Della *Elucidatio* il Migliavacca tenne davvero sempre il più gran conto, sicchè e nel suo primo scritto, pur questo anonimo, *Exetasis duarum propositionum excerptarum per d. cl. Le Pelletier Lugduni evulgato anno 1715* (s. l., [1716])[1] e nella *Dissertatio*, non solo più volte la cita con lode ed adesioni, particolarmente per la dissertazione di Francesco Dyrois in essa contenuta, ma giunge a dire che le dissertazioni del Dyrois e del Cerri avrebbero l'efficacia di convertire i giansenisti se questi le leggessero con animo pacato[2].

Cosa pensa il Migliavacca del giansenismo? Nelle *Animadversiones* egli non solo afferma la giustezza delle condanne di Giansenio e di Quesnel, ma non è avaro di severi giudizi sulla perfidia di entrambi. Scrive infatti: *Quesnellus... non modo Jansenianam perfidiam propagare conatus est, sed nova quoquo suo ipsemet e cerebro expressit deliramenta, scandali plena, seditiosa, et piarum aurium offensiva; — Animadvertas porro, Jansenii ac Quesnelli errorem, quo ad caput et summam rei, nullatenus dissidere ab eorum perfidia, qui tamquam liberi arbitrii hostes ab Ecclesia proscripti fuere, cujusmodi sunt Gnostici, Manichaei, Priscillianistae, Protestantes. Si quid interest discriminis, id unice ad illorum principiorum qualitatem, non ad efficacitatem revocatur*[3]. Espressioni tuttavia non decisive, chè siamo nella polemica giansenista, la gran selva delle finzioni, delle reticenze, delle false proteste, dei sentimenti ostentati. Ma sono tutte le idee del Migliavacca, così nella *Exetasis* che nella condannata *Dissertatio* (dove il linguaggio è tanto più sobrio e vengono confutate le dottrine gianseniste senza invettive contro gli autori[4]), che nelle *Animadversiones* di tanti anni posteriori, ad apparire sostanzialmente diverse dalle dottrine gianseniste.

Egli è sempre un antimolinista, in queste tre opere non acre,

---

(1) Pagg. 9, 23.
(2) Pagg. 5, 74.
(3) *Animadversiones*, pagg. 130, 195.
(4) Cfr. *Dissertatio*, pagg. 17, 60 e seg., 66-70, 73 e seg.

e come tale sostiene l'assoluta gratuità di tutti i *salutaria bona* che precedono la vita eterna, a cominciare dall'inizio della conversione (che contrariamente all'affermazione semipelagiana è esso pure grazia di Dio) giù giù sino al singolare dono della perseveranza. Il Migliavacca ammette, sì, la prescienza dei meriti, ma in un senso che non ha nulla a vedere con quello molinista bensì s'impernia sulla concezione dell'agostinianismo rigido, nel senso cioè che i meriti sono doni di Dio essi pure, predestinati da Lui, sicchè per essi l'uomo non viene affatto a porre qualcosa di suo, in contrapposto ai doni di Dio, e che costituisca il movente della misericordia divina [1].

Il Migliavacca si fonda sostanzialmente sull'agostinianismo — di questo accoglie anche la caratteristica dottrina sulla sorte dei bambini morti senza battesimo [2]. — Ma è studioso che fa parte per se stesso; più che per capacità costruttiva, si segnala per uno spirito analitico, che fa sì egli non si appaghi di definizioni e di termini comunemente ammessi, ma voglia andare a cercare se non si dia in loro duplicità di significato con conseguente possibilità di equivoci.

È un sostenitore delle ragioni della grazia efficace e dell'amore a Dio come ultimo fine. Ma qual'è la giusta nozione di questa grazia efficace, di questo bene che Dio ha dato ad alcuni soltanto, indipendentemente da ogni contributo loro personale e non riconducibile a Dio, indipendentemente anche dal desiderio di salvezza, acceso dal libero arbitrio nei cuori umani, asserito dai pelagiani? V'è una sola dottrina che sia completamente consentanea agl'insegnamenti della Scrittura dei Concili e dei papi, alla dottrina di sant'Agostino e di san Tommaso, che sia immune da ogni taccia di protestantesimo o di pelagianismo o di semipelagianismo — dice il Migliavacca; ed è la dottrina per cui la grazia viene intesa come *operatio seu actio Dei, non autem dumtaxat bonum illud, quod per ipsam efficitur*, la *gratia efficacis divini amoris* come la *peculiaris operatio, qua Deus illum*

---

(1) *Dissertatio*, pagg. 89, 99-102; *Animadversiones*, pag. 161.
(2) *Animadversiones*, pag. 198.

nobis inspirat, ita ut proprius, immediatus, et proximus terminus illius divinae actionis sit ipse inspiratus amor, non autem quidpiam a Deo creatum, voluntatibusque nostris prius impressum (1).

Questo è il punto che dovrebbero far loro i domenicani; essi credono che la grazia efficace sia tale in virtù della *praedeterminatio physica*, intesa poi diversamente, in maniera più o meno favorevole al libero arbitrio, dai vari autori; ma per quanto essi si sforzino, non riescono a sfuggire alle accuse che vengono loro mosse di conformità della loro dottrina col giansenismo, conformità che viene vantata dai giansenisti. Ora questo vanto giansenista cadrebbe se i tomisti accettassero la nozione di grazia efficace proposta dal Migliavacca, e rispondessero ai poco desiderati alleati che per loro conto come grazia efficace non intendono un *quid* impresso alla volontà anteriormente alla scelta di lei e cui essa non può resistere, bensì l'operazione di Dio con cui Egli inspira l'amore, la *caritas*. Col medesimo riconoscimento, soggiunge il Migliavacca, i gesuiti potrebbero scuotere da sè i sospetti di pelagianismo.

Il Migliavacca è dunque un risoluto difensore del libero arbitrio, che gli pare sacrificato non solo dai giansenisti ma anche dai tomisti. Per lui l'*amor inspiratus* è di per sè efficace, poichè l'amore di Dio quando sia vero è sempre attivo, e dandosene l'occasione diviene *efficiens juxta gradum suae perfectionis*, ma esso non toglie alla volontà la sua mutabilità, ed anzi perchè possa sussistere occorre oltre alla permanenza della inspirazione di Dio anche quella del volere umano.

Tutti hanno una *mera capacitas* a conoscere ed onorare Dio, ma essa non si trasforma in fede senza una grazia che non a tutti è data, e non rende l'uomo giusto se alla fede non si aggiunga la *caritas*, cioè l'amore per cui si ama Dio come ultimo fine: giacchè due sono le parti di cui consta la grazia giustificante: nella prima — che mai i pelagiani negarono — sono compresi la remissione dei peccati, il diritto al regno dei cieli, l'adozione degli uomini quali figli di Dio; ma la *pars praestan-*

(1) *Dissertatio*, pag. 71: cito l'esemplare bolognese corretto dall'a.

tior che fu quella negata dai pelagiani consiste proprio nella *inspiratio amoris Dei* quanto a dire nella *caritas* (1).

Nel fissare l'errore giansenistico il Migliavacca segue la quasi totalità dei teologi; l'errore-base del sistema consiste nel credere che la volontà si determini invincibilmente al bene o al male per una *praevia delectatio indeliberata* che le sarebbe stata impressa, cioè per una *antecedens necessitas*, sicchè rimane abbattuto il libero arbitrio: mentre per sant'Agostino l'operazione diretta di Dio sull'uomo (che costituisce la grazia di per sè efficace) ha per termine ed effetto prossimo ed immediato i buoni movimenti dell'uomo (fede, affetti, ecc.), Giansenio come termine prossimo ed immediato di quella operazione assegna una *delectatio* o amore non libero non ragionevole ma indeliberato, con il quale la volontà umana viene determinata all'amore libero e ragionevole; ed intende poi per *gratia se ipsa efficacis inspiratae dilectionis* non l'operazione di Dio ma quella *delectatio indeliberata*.

Se i molti uomini dotti e pii del giansenismo vorranno tornare in sè, scrive il Migliavacca, e riconoscere, confessare, tenere fermamente, che la grazia in sè efficace è quella operazione con cui viene diffusa nei nostri cuori la *charitas Dei*, non già per una invincibile *delectatio indeliberata*, ma per mezzo dello Spirito santo ch'è qualcosa di Dio e conseguentemente Dio; s'essi vorranno ripudiare quella *delectatio* introdotta recentemente da Giansenio, più non dovranno temere quel che ora temono: che dalla condanna delle cinque proposizioni nel senso inteso dall'autore scaturisca la rovina della dottrina della grazia propria a sant'Agostino ed alla Chiesa (2).

La *Dissertatio* fu posta all'Indice.

Quali le ragioni della condanna? (3). L'esemplare della biblioteca universitaria di Bologna, che contiene molteplici correzioni

---

(1) *Exetasis*, pagg. 19 e seg., 21-27, 30; *Dissertatio*, pagg. 23 e seg., 27 e seg., 72 e seg.; *Animadversiones*, pag. 109.

(2) *Dissertatio*, pagg. 17, 60 e seg., 65 e seg., 73 e seg.; *Animadversiones*, pag. 195.

(3) Cfr. Reusch, *Der Index*, II, pagg. 308-770. L'*Index* menziona due opere: la *Dissertatio de gratia se ipsa efficaci et de praedestinatione*, condannata con decreto 12 luglio 1723; e le *Observationes in controversiam de gratia efficaci relatam in libris*

note aggiunte di mano dell'autore (probabilmente questi avrà distribuito parecchi esemplari così corretti) reca sul frontespizio quest'annotazione: *Die 4 Decemb. 1725* (sic) *Nigrum Theta huic opusculo inussit S. Congregatio Indicis, cui delatum ab invidis fuit, tractari in eo materiam de Auxiliis non obtento Indulto; et Auctorem Anonimum absque Superiorum approbatione, ipsum evulgasse. Ceterum doctrina in eo contenta nullatenus notata fuit aliqua censura.*

E può ben darsi che questa sia la verità. Ad agevolare la condanna è possibile però siano concorse: l'opinione che sembra trasparire tra le righe della pagina 74, che il libro di Quesnel sarebbe irreprensibile se non fosse alla sua base l'erronea dottrina di Giansenio delle due dilettazioni; una certa disapprovazione che sembra leggersi tra le righe della stessa pagina circa le pene e minacce con le quali il clero francese è coartato alla firma del formulario; e più ancora una imprudente parola sfuggita a pagina 17: *Jansenius, vel potius ejus discipuli nomen gratiae se ipsa efficacis applicant cuidam victrici delectationi indeliberatae.*

Risulta pubblicata postuma un'altra opera del Migliavacca, le *Conjectationes in proscriptas Quesnelli propositiones* (Lucae, 1756) edita con l'anagramma imperfetto di Camillo Macedono Vasci. Vi sono esaminate le 101 proposizioni; e quasi constantemente — con metodo ch'era già comparso nelle *Animadversiones* a proposito delle proposizioni X e XI e che rispondeva ad un pensiero già balenato nella *Dissertatio* [1] — il Migliavacca argomenta così: questa proposizione in sè è irreprensibile, conforme alla Scrittura, tratta dai SS. Padri, ecc.; ma Quesnel è un discepolo di Giansenio: egli deve quindi avere inteso i vocaboli (per lo più trattasi della materia della grazia) nel senso di Giansenio (deve implicitamente essersi riferito alla *delectatio*

Augustini Le Blanc [il Serry] *et Theodori Eleutherii* [il gesuita Livino de Meyer], condannate con decreto 4 dicembre 1724. Però nella edizione che reca l'indicazione — con ogni probabilità, falsa — Coloniae, typis Conradi de Einter, 1717, le *Observationes* costituiscono le pagine 117-236 dell'opera che reca sul frontespizio il solo titolo di *Dissertatio de gratia se ipsa efficaci et de praedestinatione.*

(1) *Animadversiones*, pag. 125; *Dissertatio*, pag. 74.

indeterminata victrix caratteristica del sistema gianseniano): quindi è giusta la sua condanna.

Questo modo di argomentare potrebbe per un momento far dubitare che l'opera sia un'accorta larvata difesa (ben più larvata che non la *Theologia supplex* del Serry la quale mostra essa pure in ognuna delle 101 proposizioni due significati almeno), diretta ad ingenerare nei lettori il convincimento della ingiustizia della *Unigenitus*: non mancano nelle controversie teologiche esempi di difese siffatte. Ma se si esamini spassionatamente tutto il contesto ed il tono dell'opera, quel sospetto appare infondato: ed ove si pensi che circolavano con grande frequenza gli scritti di appellanti, ove le 101 proposizioni erano mostrate tutte tratte letteralmente o dalla Scrittura o da Padri della Chiesa o da santi, non appare poi sorprendente che Migliavacca dovesse ricorrere a quel tipo di difesa della *Unigenitus*.

Queste *Conjectationes* ci mostrano uno scrittore che fa parte per se stesso, qualche po' malignetto, e con i domenicani, che talora si diverte a mettere in un mazzo solo con i giansenisti tra i difensori della grazia necessaria, e con i gesuiti cui non risparmia qualche frecciata.

L'opera è perspicua soprattutto per la chiarezza con la quale vengono esposte le varie dottrine, nelle novanta pagine che precedono l'illustrazione delle proposizioni quesnelliane. È anzi questo il suo merito principale, sebbene il Migliavacca voglia proporre un suo sistema, immune da ogni labe pelagiana e semipelagiana e da ogni predestinazionismo, sistema che però è solo una combinazione di elementi tratti dall'agostinianismo dal tomismo dal molinismo senz'alcuna forte nota personale.

Nell'opera bene si scorge l'eclettismo del Migliavacca: lo si ode rimproverare ai tomisti (messi in mazzo coi giansenisti) di ammettere la grazia sufficiente come una grazia che dal principio del mondo non ha mai fatto alcunchè di buono nè lo farà sino alla fine del mondo, e prendersela sia con chi assegna ai bambini morti senza battesimo una vita felice fuori del regno dei Cieli, errore pelagiano condannato, sia con chi tiene in alta considerazione i pagani: *puta ad Mundi Sapientes, vel qui in Sinis laudabiliter vixisse perhibentur, aut vivere videntur*:

(è chiara la frecciata ai missionari gesuiti che nella questione dei riti cinesi facevano grandi elogi dei costumi e delle dottrine morali dei confuciani) *quo nihil foret Sanctissimae nostrae Religioni exitiosius; atque adeo a Christifidelibus execrandum et anathemizandum est*, poichè un cristiano deve credere che *qui cum Christo non est, cum Diabulo sit* [1].

Qui pure il Migliavacca ripete il suo invito a tomisti e molinisti (entrambi sinceri — egli dice — nel respingere le dottrine condannate dalla Chiesa cattolica) a porsi d'accordo su questa base: i primi accettino l'*indifferentia* molinista della volontà, intendendola come libertà da ogni necessità antecedente; i secondi ammettano la *physica praedeterminatio* dei tomisti, intendendola quale *determinatio quae voluntati accidit ex speciali operatione Dei, qua fidem, caritatem caeterasque virtutes illa et cum illa operatur*: come si vede, un accordo tutto formale, del tipo di quello fra tomisti e gesuiti reso celebre dalle *Provinciali*, che non eliminerebbe affatto l'intimo dissenso [2].

L'insieme dell'opera darebbe l'impressione di un teologo che sia rimasto sulle posizioni tomiste-agostiniane delle *Animadversiones* (malgrado il rimprovero ai tomisti sopra accennato, lo udiamo anche riconoscere circa la proposizione XI di Quesnel che la Chiesa non ha mai dato definizioni circa l'esistenza della grazia sufficiente, e che non può quindi pensarsi la proposizione sia stata condannata perchè ammette la sola grazia efficace) [3], ma che ha spostato le sue simpatie più verso i molinisti: in modo che pur avendo una teologia antitetica alla loro, desidererebbe non essere forzato a riconoscerlo, e non vorrebbe affatto assumere posizione di battaglia contro i gesuiti.

La figura del Migliavacca appare ancora più oscura se è sua un'altra opera, *De opinione probabili rectoque illius usu, opusculum tripartitum* (Lucae, 1753); quest'opera, stampata alla medesima tipografia Benedini che stampò altri lavori del Migliavacca, è attribuita a lui da un'annotazione contemporanea, forse

---

(1) Pagg. 99-103, 110.
(2) Pagg. 71-81.
(3) Pag. 138 e seg.

di mano del Lambertini, nell'esemplare della biblioteca privata di Benedetto XIV, oggi fondo della Universitaria di Bologna (si noti che simili annotazioni sono su parecchie delle opere anonime di quella raccolta, e son sempre esatte).

Nella difesa del probabilismo l'autore è sempre acre: p. Concina è detto *declamator potius, quam Theologus* (1); Bellarmino e Suarez vengono citati come grandi autorità, il termine molinista non è mai pronunciato, i giansenisti son coperti di contumelie. Lo scritto potrebbe venire creduto di un gesuita.

Se fosse realmente del Migliavacca, si dovrebbe considerarlo la sua ultima opera, e ritenere di qualche anno almeno anteriore al 1753 la redazione delle *Conjectationes*.

Non è il caso, per una figura così secondaria come quella del Migliavacca, d'istituire indagini che potrebbero dare la spiegazione di questi atteggiamenti contraddittori: spiegazione che forse si troverebbe in questioncelle personali o nelle vicende della sua carriera ecclesiastica. Quanto si è visto è sufficiente per escludere con sicurezza ch'egli abbia titoli per venir considerato come un giansenista o anche soltanto un precursore della penetrazione giansenistica in Italia.

Nel 1751 usciva a Venezia un « *Trattato della Confidanza cristiana, e dell'uso legittimo delle verità*, che riguardano la Grazia di Gesù Cristo, tradotto dal francese per opera di Aletofilo Pacifico »: sotto questo nome si nascondeva il benedettino Costantino Rotigni.

L'opera consta di tre parti: un « Compendio delle verità concernenti la grazia di Cristo secondo la dottrina di san Tommaso », estratto di una vita di san Tommaso pubblicata a Parigi nel 1737 dal domenicano Touron, ed ove si rivendica la rigida dottrina tomista sulla predestinazione gratuita ed i rapporti tra grazia e volontà contro le contaminazioni dovute a desiderio di un accordo con i molinisti; il « Trattato della confidanza cristiana » che dicesi tradotto dal francese; e le « Osservazioni sopra

(1) Pag. 119.

l'ottavo capo della regolata divozione del Muratori » per opera di Aletofilo sacerdote.

Il *Trattato* vuole conciliare il giusto concetto della grazia e della predestinazione con la speranza, una virtù essenziale del cristiano, che rimane ostacolata, non favorita, dalla confidenza in sè. Giacchè se è funesto pensare alla grazia ritenendo di essere nel numero dei più, cioè dei predestinati alla perdizione: non v'è situazione più terribile di quella del pelagiano che sa tutto dipendere da lui, ma constata che la sua volontà non gli può somministrare alcun mezzo per assicurarsi della propria salvezza.

L'ultima parte, che termina con le parole « per vostra misericordia guardateci, o Signore, da questa pretesa *Regolata Divozione* » tocca quella salda fiducia nel libero arbitrio, quel convincimento che il sacrificio di Cristo sia stato offerto indifferentemente per tutti gli uomini, ch'erano effettivamente nel convincimento del Muratori, ed anche quello che secondo il Rotigni sarebbe il lassismo di lui, che tace sulla difficoltà del pentimento, che non pone in guardia contro le affrettate conversioni.

Notevoli qui alcune nette affermazioni del Rotigni: Muratori « s'inganna a gran partito » se crede che Dio voglia la salute di tutti « e che Gesù Cristo abbia offerta la sua morte indifferentemente e nella stessa maniera per la salute di tutti anche del mondo reprobo, per cui si protesta di *non pregare* (*non pro mundo rogo* [Ioan. XVII, 9]) ». « Cristo secondo un certo sentimento umano, ed una volontà di natura, come la chiama san Tommaso 3ª p., q. 21, art. 4 » ha « inefficacemente desiderata la salute di tutti; ma secondo la sua volontà assoluta, quella che si adempie, ha voluto la salute di alcuni: di quelli per cui ha pregato in una maniera particolare con le parole *Pater, quos dedisti mihi, volo, ut ubi ego sum, et illi sint mecum* »[1].

L'ultimo in ordine cronologico degli scritti che mi pare di dover qui ricordare è *Della giustificazione e della limosina*, opera di un carmelitano scalzo toscano, p. Ildefonso di S. Luigi, pub-

(1) Pagg. 153 e seg., 215 e seg., 220, 115 e seg., 360, 331, 333.

blicata a Firenze nel 1770, con dedica all'arcivescovo Incontri, il cui spirito sembra aleggiare sul libro.

Frate Ildefonso è un fervente agostiniano, pur senza rivestire alcuno dei caratteri degli aderenti all'agostinianismo rigido. Egli nega l'esistenza e fin la possibilità dello stato di pura natura, è fermo nel credere che le opere naturali non possano servire neppure a conquistare un aiuto iniziale della grazia, che nessun inizio di giustificazione sia possibile senza grazia attuale, che la perseveranza nel bene non diasi mai senza grazia efficace, e che questa Dio possa sempre senza ingiustizia alcuna negarla, in qualsiasi momento della vita umana [1].

Ma soprattutto tiene ferma la necessità dell'amore verso Dio senza di cui le opere buone non hanno alcuna efficacia, deprime il valore di queste ove l'amore verso Dio non le inspiri, la vita cristiana non le accompagni e la grazia santificante non le coroni; ed insiste su uno dei punti che vedremo più tardi ripetuti infinite volte dai giansenisti, particolarmente da quelli della Toscana: « i meriti de' Santi, e de' poveri, e di tutte le creature insieme non possono mai rifondere negli atti nostri una forza intrinseca di mondarci dal peccato, di togliere l'offesa fatta al Creatore e di ricuperarne la grazia perduta: ma questa è un'eccellenza riserbata soltanto a' meriti infiniti di Gesù Cristo, costituito autore della nostra eterna salute » [2].

---

(1) Pagg. 13 e seg., 68, 71, 77 e seg.
(2) Pag. 259.

V

LA MORALE RIGORISTA E LA LOTTA CONTRO IL LASSISMO

La controversia tra agostiniani e tomisti da un lato e molinisti dall'altro non interessò in Italia che ristrette cerchie di ecclesiastici, soprattutto di regolari; è veramente eccezionale l'intervento di laici, come il Maffei. Già la cultura teologica era diventata da tempo tra noi retaggio esclusivo degli uomini di Chiesa, e da secoli si era spento quell'interesse per le controversie teologiche, la cui mancanza fu una delle cause per cui fallirono nel cinquecento tutti i tentativi diretti ad introdurre la Riforma in Italia.

Molto più vasta eco dovevano invece trovare nella penisola le controversie morali.

Altro terreno, questo, su cui si battevano conservatori ed innovatori, difensori della tradizione antica della Chiesa, della dottrina di sant'Agostino e di san Tommaso, e difensori della legge di evoluzione, della capacità della Chiesa — organo sempre vivo, sempre fecondo, sempre assistito dallo Spirito — di dare nuove leggi anche in contrasto con le antiche; quanti non vedevano che abusi da estirpare e degenerazioni da correggere nelle pratiche già penetrate da decenni o da secoli, nelle larghezze che avevano ucciso il vecchio rigore della penitenza cristiana, e quanti volevano che la dottrina accettasse e ratificasse quel ch'era stato il diretto portato di una mutata coscienza cattolica. Controversie che si polarizzavano nei domenicani e nei gesuiti, ma cui

prendeva parte un pubblico assai più vasto, ma cui dava la sua attenzione tutta l'Italia colta, almeno finchè il volterrianesimo e l'illuminismo non accrebbero sempre più il numero degli sprezzatori di ogni controversia ecclesiastica, volutamente ciechi per tutto quanto fosse vita religiosa. Trattavasi in realtà, anche se i contemporanei volterriani non se ne accorgevano, dell'urto tra due etiche, tra due concezioni morali, destinate a foggiare un'anima nazionale radicalmente diversa, secondo che l'una o l'altra prevalesse: solo, l'antitesi tra le due morali troppo spesso si nascondeva in questioncine minuscole, quale quella della liceità della cioccolata nei giorni di digiuno, o della liceità di mangiare carni per chi avesse ottenuta la sola dispensa dal digiuno.

Strettamente connessa con la controversia morale, è la controversia probabilistica. Se il probabilismo è in sè una regola di raziocinio che può venire applicata alle discipline ed ai comportamenti pratici più svariati, esso è sorto e si è affermato nel campo della condotta delle anime e tutta la sua storia è indissolubilmente legata a quella dell'etica cristiana. Probabilismo, casismo, lassismo, cose differenti in sè, si compenetrano ed hanno una storia comune: almeno nella storia religiosa del seicento e del settecento, probabiliorista e rigorista sono sinonimi, così come probabilista è sinonimo di benignista: di lassista, nel linguaggio degli avversari.

Questa controversia morale, tanto più consona all'indole della nostra razza che non fosse quella teologica, aveva anche molto maggior libertà di movenze.

L'azione dei papi nell'orbita delle controversie dogmatiche non traccia, è vero, in tutte le questioni, una direttiva che gli scrittori cattolici siano obbligati a seguire.

Accanto al lato positivo, costituito dalle condanne di Baio, di Giansenio, di Quesnel, tale azione presenta un lato negativo, forse più importante, consistente nel rinvio di ogni decisione sulla dottrina di Molina. I pontefici invero implicitamente ed esplicitamente hanno dichiarato del pari lecita l'adesione a dottrine antitetiche, quali agostinianismo rigido e molinismo, concedendo però al tomismo rango e titolo di dottrina ufficiale.

Le dichiarazioni pontificie, pur lasciando libertà di esistere ed imponendo reciproca tolleranza a scuole antitetiche, hanno tuttavia segnato limiti ben chiari ai controversisti: almeno dal lato del giansenismo si danno barriere palesi che non è concesso oltrepassare... a prescindere dai guardiani zelanti di siffatte barriere.

Non è così per la controversia morale. Qui si hanno due soli capisaldi: la condanna delle sessantacinque proposizioni in senso probabilista o lassista pronunciata da Alessandro VII con i decreti del 18 marzo e del 24 settembre 1665 e da Innocenzo XI con la *Sanctissimus* del 4 marzo 1679 — che fu considerata al suo apparire come una sconfitta gesuitica —; e la condanna da parte di Alessandro VIII con le costituzioni del 24 agosto e del 7 dicembre 1690 di varie proposizioni care ai giansenisti, tra cui alcune di carattere morale, come quella che sia male premettere l'assoluzione alla penitenza (proposizione la cui condanna fu poi ribadita con la *Unigenitus*: prop. 87), e l'altra che sia male ammettere alla comunione coloro che non hanno ancor fatta adeguata penitenza, nonchè della proposizione *Non licet sequi opinionem, vel inter probabiles probabilissimam*: condanna che fu sfruttata dai probabilisti per darle il valore di un'approvazione pontificia della loro dottrina [1].

Accanto a questi capisaldi, non certo bastanti ad arginare la complessa materia, si dà una serie di atti pontifici, il cui stesso valore comincia ad essere da parte dei polemisti oggetto di discussione, dubitandosi se si tratti di opinioni del Papa quale privato dottore, e se la materia sia nella fattispecie tale da implicare l'infallibilità pontificia, per coloro che credono in tale infallibilità. Sono spesso atti suscettibili di venir interpretati nei sensi più diversi — davvero mirabile l'abilità dei polemisti nel saper volgere un medesimo atto a sostegno di due opposte opinioni — e tali atti son più numerosi sotto Benedetto XIV, il canonista appassionato, che pur signoreggiato dalla nativa prudenza non sa rimanere estraneo alle controversie

(1) *Magnum Bullarium Romanum*, t. VI, pars VI, nn. 538 e 520, pagg. 110 e 84.

che si dibattono nel suo tempo, e si pronuncia in senso moderatamente rigorista, pur senza usare mai tono nè linguaggio atti a sgominare gli avversari.

Non bisogna neppur qui pensare nè a controversia italiana, che sia cioè peculiare al nostro Paese, e neppure a indipendenza dei nostri trattatisti dagli stranieri. La controversia probabilistica e quella rigorista sono in realtà controversie europee, non localizzabili in un dato Paese: in Italia se ne seguono sempre con interesse le sorti: e nel settecento è proprio l'Italia a dare i due maggiori campioni alle opposte tendenze, Daniele Concina al rigorismo, Alfonso de Liguori, estraneo alla Compagnia di Gesù ma erede della tradizione gesuitica nella dottrina, e della migliore tradizione dell'età d'oro dei gesuiti nell'attività missionaria e benefica, al benignismo. Può solo dirsi che mentre nella controversia dogmatica l'Italia è in decisa inferiorità di fronte a qualche altro Paese, segnatamente alla Francia, e, salvo poche eccezioni, i nostri teologi ripetono motivi svolti oltr'Alpe senza darvi un'adesione intima, senza riviverli con il pensiero e con il sentimento propri, nella controversia morale l'Italia non è una zona grigia in confronto di altri Paesi, ed anche quando i nostri scrittori sono tributari di oltr'Alpe, mostrano un fervore, una vivacità, danno una collaborazione che non permette di tacciarli d'inferiorità.

In Italia il casismo non aveva avuto figure di prim'ordine: i manuali di casistica più diffusi, quelli la cui fama è stata fissata dalle *Provinciali* di Pascal, non sono d'italiani. L'Italia non ha dato alcun casista che possa stare a petto di Giovanni Caramuel o la cui opera sia stata diffusa come quella di Busembaum.

Da noi, solo figure secondarie: nel secolo XVII, un difensore del Caramuel, il canonico napoletano Francesco Verde; il carmelitano Cassiano da S. Elia che meritò la condanna delle sue opere, non tanto per il loro lassismo moderato, ed assai più mitigato di quello che inspira altre opere permesse, e neppure per il sottile modo con cui talvolta elide le condanne pontificie di proposizioni, ma per la stranezza dei suoi casi — restò famosa la soluzione per cui il monastero acquista il prezzo della

prostituzione di una sua monaca [1]; — nel secolo seguente il gesuita Benedetto Benzi, sulla cui strana opinione, che sia solo peccato veniale... toccare le mammelle di una monaca, specularono oltre ogni credere gli avversari, coniando la beffarda espressione di teologia mammellare.

Bisogna giungere ad Alfonso de Liguori per trovare pure tra noi un gran nome, sebbene in questo campo egli non faccia che riassumere i risultati di due secoli di elaborazione dottrinale [2].

Il probabilismo, sorto in Spagna, in seno all'Ordine domenicano, si propagò in Italia relativamente tardi, in pieno secolo XVII, e tra i suoi divulgatori solo Antonino Diana può considerarsi uno dei campioni della scuola, che subito al suo apparire trovò confutatori: a Genova il gesuita Andrea Blanco, a Bologna il professore di diritto civile Antonio Merenda forlivese.

È questi l'autore della *Disputatio de consilio minime dando extra casus regulae ex duobus malis* (Bononiae, 1655), grossa opera di un migliaio di pagine, faticosissima alla lettura per il suo metodo scolastico: ma decisissima nelle sue asserzioni. Abbandonare in materia morale la costante tradizione dei Padri e della Chiesa per seguire il probabilismo è *novitates haereticorum imitari*. Le azioni cattive in sè restano tali anche se degli scrit-

---

(1) Cassianus a Sancto Elia, *Centum historiarum examen cum sententia definitiva in utroque iure*, Bononiae, 1682, dec. XCI, pag. 514 e seg. Ma sono numerosi gli altri casi altrettanto peregrini e le altre affermazioni più o meno amene: come quella che il Papa potrebbe dare dispensa e che una donna venisse ordinata prete (dec. LXXIV, pag. 372); che la donna maritata la quale siasi fatta pagare di più dall'amante facendogli balenare i pericoli cui essa si esponeva per la gelosia del marito, da lei non creduto geloso, possa poi ritenere il maggior compenso, ove si accorga che il marito è veramente geloso (dec. XII, pag. 45); che non pecchi di violata clausura la donna maritata resa incinta da un superiore di convento, che s'introduca nel convento dell'amante sotto mentite spoglie per partorirvi, e ciò anche se nell'attesa del parto abbia ancora contatti con il superiore amante (dec. XVIII, pag. 66 seg.). E che dire del caso di coscienza dell'uomo che dopo aver avuto per amanti cinque donne maritate, sposa una vergine, ma promette alle cinque amanti di dire ogni giorno in loro memoria l'orazione angelica; e si accorge poi che adempiere alla promessa lo provoca alla libidine (dec. LIV, pag. 224 seg.)? Vedi anche di Cassiano da S. Elia, *Theologia moralis expurgata, et ordine alphabetico disposita*, Venetiis, 1684.

(2) Cfr. Ruffini, *La morale dei giansenisti* in *Atti* cit., pag. 500 seg.

tori le dicano probabilmente buone: Dio non muterà la sua legge e non si asterrà dal punirle per riguardo all'opinione degli uomini: si tratterà quindi di azioni degne di pena: e come si potrà allora affermare che dia un buon consiglio quegli che le suggerisce come lecite, fuori del caso in cui sia indispensabile scegliere tra due azioni la cui bontà sia egualmente probabile? E quei direttori di coscienza che credono di potersi arrestare all'opinione probabile senza volersi addentrare oltre sulla via della verità, non rimangono con ciò inferiori in solerzia agli artigiani che cercano di perfezionarsi sempre più nella loro arte? (1).

Un solo nome di grande autorità, stimato molto pur tra gli avversari, ebbe nel secolo XVII il probabilismo in Italia: quello del p. Paolo Segneri il vecchio, autore delle tre lettere anonime — invano contestategli dagli antiprobabilisti — dirette contro Tirso Gonzalez, l'infelice Generale della Compagnia di Gesù, che inutilmente tentò di mutare la rotta della Compagnia, ormai già decisa nella difesa del probabilismo così bene collimante con tutto quell'indirizzo morale che costituiva la sua missione storica in seno al cattolicesimo, e scatenò una insurrezione della Compagnia contro il suo supremo moderatore, forse unica nella storia dell'Ordine dalla disciplina ferrea (2).

Già abbiamo ricordato il sano rigorismo che percorre tutta l'opera del card. Bona.

Nei bellissimi *Principia et documenta vitae christianae*, a mio giudizio una delle più alte opere della letteratura religiosa del secolo, egli osserva come il nome di cristiano sia troppo spesso usurpato da coloro che vogliono illudersi gran parte dei precetti cristiani siano stati dettati solo per chi separatosi dal secolo aspiri alla perfezione, laddove sono ordini dati a tutti i fedeli.

Veri Christiani sunt, qui abnegatis saeculi desideriis Deum solum amant totis viribus, tota virtute, ac proximum in Deo, et

---

(1) Pag. 153 della prefazione; pagg. 559 seg., 403.

(2) Su Gonzalez, come in genere su tutta la controversia probabilistica, cfr. J. von Döllinger e Fr. H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, Nördlingen, 1889, particolarmente I, pag. 120 seg.

propter Deum, nihil in eo quaerentes nisi Deum, et nemini se praeferentes, quia in generatione gratiae omnes aequales sunt: che vivono con temperanza e giustizia, ed in ogni vicenda si comportano in modo da non poter offendere in nulla chi li considera; che usano dei beni esteriori così come il malato usa della medicina, nulla desiderando, *quod ab alio possit auferri*. I veri cristiani non desiderano piacere ad alcuno, non temono ad alcuno dispiacere, se non a Dio; odiano il proprio corpo come il corpo del peccato, e lo castigano *jugiter*, perchè non insolentisca; serbano in ogni circostanza la loro fermezza, e, superiori a tutto il mondo, non possono essere spaventati nè commossi da qualsiasi minaccia, da qualsiasi persecuzione o contumelia; godono della stessa serenità così nella prosperità come nelle avversità e non si allontanano mai dalla luce del vero. Per desiderio dei beni celesti che verranno condannano il presente, e vivendo di Fede Speranza e Carità credono ciò che ancora non vedono, sperano ciò che ancora non tengono, desiderano ciò che ancora non posseggono; amano Dio così da essere pronti ad affrontare per Lui qualsiasi fatica, qualsiasi pericolo, anche se non si desse alcun premio a favore di coloro che combattono per la gloria di Lui.

Questi soli meritano il nome di cristiani.

Il cristiano riferisce a Dio ogni opera: tutto è cattivo se non è fatto per amore di Dio: *finibus enim, non officiis virtutes a vitiis discernuntur*[1]: ed il riferimento deve seguire *non ore dumtaxat, aut minus fervida spiritus applicatione, sed toto animi conatu, et affectu a rebus terrenis prorsus avulso.*

I modi di pregare insegnati dai santi non bastano di per sè, *nisi adsit continua cordis et sensuum custodia, sine qua spiritus orationis haberi non potest*[2]: e la preghiera non è perfetta se non sia eccitata dal solo amore di Dio.

La stessa frequenza dei sacramenti poco giova se ci si accosti ad essi con freddezza. Il loro frutto si scorge se dalla

---

(1) *Principia vitae christianae*, pars I, capp. 21, 29 (*Opera omnia*, ed. nova, Antverpiae, 1739, pagg. 33 seg., 36).

(2) *Principia*, I, capp. 10, 45 (*Opera* cit., pagg. 30, 41).

penitenza nasca in noi la umiltà e l'amore della propria abiezione: dalla Eucarestia, *suavitas, et mansuetudo erga proximum, et amor erga Deum* [1].

Anche il rigorismo italiano risente nelle origini di quello francese: di Port Royal e del filogiansenismo, o meglio dell'avversione antigesuitica dei ceti dotti del clero francese, dei benedettini di S. Mauro anzitutto; anche qui i viaggi italiani di Montfaucon e di Mabillon, i loro rapporti con dotti italiani dalle tendenze assai simili alle loro — Magliabechi, Noris, Sergardi, Bacchini — dovettero segnare una riscossa, un accresciuto impulso di combattività, tra il clero studioso nostro.

Le *Provinciali* ebbero ben presto diffusione tra noi [2]. Che questo libro « corra, e trionfi (per tacere delle Nazioni straniere) per tutta Italia, che spargasi da vari con gran cura, che leggasi da moltissimi, son cose certe » — dice l'A. delle *Lettere d'un direttore ad un suo penitente intorno al libro intitolato Lettere provinciali* (Venezia, 1698) opera a difesa della Compagnia; ed il gesuita G. B. De Benedictis intitola *La scimia del Montalto* una sua operetta polemica pubblicata con lo pseudonimo di Francesco De Bonis, designando come tale il minore conventuale Bernardino Ciaffoni per un suo libro *Apologia in favore de' Santi Padri contra quelli, che nelle materie morali fanno di essi poca stima.*

E veramente in quest'opera del Ciaffoni, pubblicata nel 1696, dodici anni dopo la morte del suo autore, tosto condannata in un con la confutazione del De Benedictis, ristampata a Venezia molti anni più tardi, nel 1761, al primo manifestarsi tra noi del movimento che merita ad ogni titolo il nome di giansenismo, l'imitazione delle *Provinciali* è palese anche negli esempi.

Il Ciaffoni scorge nel benignismo un rinnegamento delle dottrine morali dei Padri della Chiesa: « L'interpretazione benigna,

---

(1) *Principia vitae christianae*, pars I, coll. 48, 36 (*Opera omnia*, ed. nova, Antverpiae, 1739, pagg. 41, 38).

(2) Una traduzione in italiano, ma fuori d'Italia, ne venne già fatta nel secolo XVII dal senese Brunetti: cfr. RUFFINI, *La morale dei giansenisti*, loc. cit., pag. 473, nota 3.

che danno i moderni alla Divina Legge, è forse la vera intelligenza di essa? se è la vera, è stata loro immediatamente rivelata da Dio? ma come autenticar la potranno per tale? tantopiù, che non si dà nella Chiesa nuova rivelazione spettante al comune del Cristianesimo. Con miracoli forse? Che gli assegnino. E se la loro interpretazione è la vera, dunque quella de' Santi Padri, ch'è la stessa della Chiesa, sarà falsa ».

Nel Ciaffoni par di sentire forti e genuini gli echi di Port-Royal. « L'uomo depravato dalla colpa originale non ha genio, che al peccato . . . e dal fomite della concupiscenza stimolato, ordinariamente non appetisce l'onesto, ma l'utile, comodo, e diletto proprio; . . . la divina Legge . . . scotta, e brucia l'appetito dell'uomo ». « Non è precetto più difficile, e più repugnante alla sensualità umana, quanto quello d'amar Iddio sopra ogni cosa, perchè porta seco il peso di spezzare, e di esser pronto a perdere ogni comodo, o utile di questa vita, anzi la stessa vita, piuttosto, ch'offender la Maestà Divina . . . questo precetto . . . è l'Alfa, e l'Omega della Divina Legge ». Ora le dottrine dei moderni non solo non sono adeguato freno alla concupiscenza, ma la solleticano e le rallentano la briglia. Mentre Cristo ha eretto l'amore di Dio a primo e massimo precetto, questi moderni « affermano, che l'uomo non è obbligato in tutta la sua vita, a far un atto esplicito d'amor verso Dio; ma basta, che non trasgredisca gli altri precetti » e non arrossiscon di asserire che in qualche caso pure un ateo può salvarsi; del pari, rendono illusorio il precetto della elemosina, trovano modo di far abitare « insieme il Dio ventre, Bacco, e Gesucristo », giustificano i giudici che vendono la giustizia, i cristiani che non santificano le feste, i simoniaci, quelli che si sottraggono all'obbligo del digiuno, gli ecclesiastici che recitano distrattamente l'ufficio divino [1].

Il Ciaffoni doveva essere avversario così della teologia come della morale dei gesuiti: « siccome il demonio in questi ultimi secoli ha suscitato perversi Maestri, quali grattando l'orecchie

(1) Pagg. 17, 24-30, 30 seg.

alle genti le han sovvertite in quanto al credere, ed han posta sossopra la fede di Cristo; così dentro la Chiesa [temo] abbia eccitati Dottori, persone per altro di credito, e d'apparente pietà, per distrugger la Legge cristiana colla benignità, com'essi dicono, delle lor opinioni; e tanto più perniziosi, quanto più interni, e domestici ». « Da molti anni in qua », egli dice ancora, « la strada del Cielo si è cominciata a poco a poco ad allargare, e ad appianare talmente, che ora si passeggia con grand'agio; è divenuta in somma strada da carrozze: e quella dell'Inferno si è fatta stretta, scomoda, e malagevole ». « In questo secolo si vede una frequenza sì grande de' Sagramenti, ma nessun miglioramento di vita, vassi ogni giorno dal Confessore, ed all'Altare per prender il Pane della vita; ma, le restituzioni non si fanno, le cattive pratiche non si lasciano, marciscono nelle scomuniche, perchè in forza delle dottrine di costoro [i probabilisti] non ne fan caso; gli odi non si depongono; le vanità delle donne crescono al maggior segno »: spunto questo che sentiremo ripetere da tutti i rigoristi del secolo XVIII, con più insistenza di ogni altro dal Concina.

Nessuna benevolenza ha il Ciaffoni per i probabilisti, che rendono vane anche le definizioni della Chiesa, giacchè se si pone il principio che una proposizione sia probabile sol che sia stata asserita da un certo numero di dottori, nessuna definizione pontificia potrà eliminare tale probabilità, non essendole dato far venire meno le approvazioni di dottori già intervenute (1).

Tratta pure, ma incidentalmente, di morale, un'altra opera, già ricordata, pur'essa condannata — sebbene comparisse col visto del generale degli agostiniani, del vice gerente e del Maestro del S. Palazzo — e che ancor oggi si legge con qualche interesse. È quella dell'agostiniano Nicola Gerolamo Ceppi, *La scuola Mabillona nella quale si tratta quei studi, che possono convenire agl'ecclesiastici* (Roma, 1701), libera traduzione della seconda parte dell'opera di Mabillon relativa al metodo.

(1) Pagg. 40, 66 seg., 101.

L'opera non avversa che molto moderatamente i casisti, riconoscendo come ve ne siano di buoni e di cattivi: ma, mentre dà una grande importanza all'attività etica dei pastori di anime (i predicatori dovrebbero di preferenza trattare questioni di morale, cercando non gli applausi ma una compunzione degli uditori, non contentandosi delle loro lacrime se non siano seguite da miglioramento del costume, abbassandosi quanto sia necessario per farsi intendere, pur senz'avvilire la dignità della divina parola), si distingue per l'avversione ai moderni, per la fiducia riservata soltanto ai testi che risalgono alle origini [1].

« In ordine alla morale basta l'essere cristiano per essere nell'impegno, almeno nella potenza di leggere li Padri per istruirvisi; e s'egli è permesso a tutti, studiare i loro sentimenti nelli ruscelli, cioè ne' libri spirituali, non gli si può negare lo studiarli ne' propri fonti, quando uno ne sia capace ». Il libro non tratta *ex professo* di morale; ma qua e là lascia intravedere tendenze rigoriste. Dice ad es.: secondo san Basilio si è colpevoli di avarizia « quando habbiamo maggior premura del proprio bene, che di quello del nostro prossimo, poichè siamo obbligati d'amare il nostro prossimo come noi stessi. Se pochi sono i casisti, ch'habbino quest'idea dell'avaritia, v'è motivo di credere, che vi sia molto minor sicurezza in seguire le loro opinioni, che in seguire la stretta morale di questo grand'huomo, che la cavò dal puro fonte della Sacra Scrittura, e dalla rettitudine del suo cuore » [2].

Pure un sano, e molto moderato, rigorismo, è quello che percorre le opere del canonico regolare lateranense Cesare Nicolao Bambacari da Lucca, oratore sacro apprezzatissimo ai suoi tempi, ma le cui opere tornano tanto faticose alla lettura per l'enfasi retorica che le percorre.

Nel suo *Trattato della frequenza della SS. Comunione* egli respinge l'opinione che la comunione quotidiana possa darsi a

---

(1) Pagg. 72-76, 179 seg.
(2) Pagg. 34 seg., 27.

tutti, sol che non siano in peccato mortale. La comunione quotidiana è l'ideale cui si deve aspirare, ma che solo pochi possono raggiungere. Diversamente si vedrebbe posto il Sacramento in pericolo d'irriverenza e disprezzo. « Vediamo ai dì nostri un tal genio, che ha mosse alcune persone a proporre a tutti indistintamente ciò, che è più sublime. La contemplazione, dono da Dio per ordinario conceduto a' provetti, s'è voluta proporre a i principianti: e così (pare a me) la Comunione frequente, lodevole in chi profitta, non lodevolmente vuole accomunarsi a chi appena si penti: nel che io travedo un tal sottile inganno del demonio, che occultando la sua malignità sotto color di maggiore spirito, col mettere in pubblico la perfezzione, aspira a farli perdere il credito, e con renderla comune, vorrebbe renderla disprezzevole ». Vero è che il Bambacari, il quale, si noti, scriveva per delle religiose, non dà il compito di applicare le sue regole ai fedeli, bensì ai confessori cui i fedeli debbono rimettersi ciecamente [1].

Pure notevole nel Bambacari il richiamo al dovere del cristiano di « stimare nulla e vita, e morte, e quanto non è Dio, in paragone di Dio »: il suo ammonimento di non doversi pensare soltanto al Dio di misericordia, ma anche al Dio di giustizia; notevole quanto scrive circa la confessione, inutile se non preceduta da un vero dolore, da una reale detestazione del peccato [2]; da ricordare ancora la sua preferenza per l'orazione mentale, per la meditazione, e l'avvertenza ch'è modo di orazione meno perfetto a cui non bisogna arrestarsi la medita-

---

(1) *Opere spirituali*, Lucca, 1733-34, t. II, pagg. 422 e seg., 430 e seg., 531 e seg. « Chi poi applicato a vanità di lussi, e non sempre modesti, intento a diletti, e qualche volta non del tutto lodevoli, anelante a quanto la moda fatta interprete del Vangelo insegna lecito, perchè s'usa; vive con una certa dubbiosa, ed equivoca fra la cristiana santità, e la secolaresca licenza: sì che non lasci agevole il distinguere da qual spirito o del Crocifisso, o del mondo, animata si porti, e abbia a rimproverarsi col Vangelo *Nescitis cuius spiritus estis*, io per me non so intendere il come abbia sì frequentemente comunicandosi a pretender sì stretta unione con Cristo: al di cui capo cinto di spine, così corrisponde un membro sì delicato » (*Trattato della frequenza della santissima Comunione*, Lucca, 1700, II, pag. 341).

(2) *Trattato della frequenza*, Lucca, 1700, I, pag. 216 e seg.; *Prediche quaresimali*, Lucca, 1718, I, predica X, pag. 214; predica XX, pagg. 464-474; *Trattato della frequenza* in *Opere spirituali*, II, pag. 437 e seg.

zione sulla Vergine e sui santi, in quanto nelle loro virtù è da considerare soprattutto il beneplacito di Dio, e bisogna quindi da esse passare a Dio (1).

Nella predestinazione egli ravvisa un mistero impenetrabile. « L'elezione alla gloria è un assoluto volere della Providenza »; « la Predestinazione, ch'è un effetto d'amore, cagiona l'amabilità nel Predestinato, non la suppone » (2).

Giuseppe Agostino Orsi, già ricordato per la sua opera a difesa del Soto, fu forse la maggior figura dell'Ordine domenicano intorno alla metà del settecento. La sua fama è particolarmente legata alla voluminosa storia dei sette primi secoli della Chiesa, cui si dedicò fino alla morte, seguita nel 1761, due anni dopo la sua elevazione alla porpora, che aveva premiato un'attività decennale di Maestro del S. Palazzo. Egli va qui menzionato per tre suoi scritti, *Dissertazione dogmatica, e morale contro l'uso materiale delle parole in cui dimostrasi colla tradizione de' Padri ed altri antichi scrittori, che le parole, ne' casi eziandio di grave o estrema necessità, non perdono per Legge della Repubblica il valore del lor significato* (Roma, 1727); *La causa della verità sostenuta contro l'anonimo apologista del p. Carlo Ambrogio Cattaneo della C. di G.* (Firenze, 1729); e *Dimostrazione teologica, colla quale si prova, che ad effetto di conciliare i diritti della veracità colle obbligazioni del segreto, nè si può, nè si dee ricorrere ad alcuna di quelle leggi, che alcuni moderni Teologi alla umana Repubblica attribuiscono: ma che deesi stare alle regole da' SS. Padri, e spezialmente da' SS. Agostino e Tommaso per un tal fine prescritte* (Milano, 1729).

Trattasi della controversia cui diede origine il gesuita Cattaneo, riprendendo una massima già insegnata dal cardinale

---

(1) *Prediche quaresimali*, I, predica XXIV, pag. 559 e seg.; *Trattato pratico per i proficienti del modo d'orare con viva fede*, in *Opere spirituali*, I, pag. 242 e seg.

(2) *Prediche quaresimali*, II, predica XXXVII, pagg. 324-345, con una punta contro i giansenisti, che per fare onnipotente la grazia la rendono colpevole delle nostre cadute; *Via compendiosa*, in *Opere spirituali*, I, pag. 4, dove ricorda che l'anima non può mettere nulla di suo per cui pretendere l'unione a Dio: le opere umane son fango senza il sangue di Cristo.

Pallavicino, con l'insegnare che in certi casi sia lecito usare le parole in un significato che non è quello loro consueto: liceità derivante da ciò, che il significato delle parole non è qualcosa d'intrinsecamente connesso a queste, bensì qualcosa di convenzionale, derivante dal comune consenso, e che il comune consenso può mutare: e le parole perderebbero per accordo generale implicito il loro significato consueto nel caso di quelle restrizioni non puramente mentali — e pertanto non comprese nella condanna d'Innocenzo XI — ma in cui per le circostanze della persona che parla o cui si parla o del luogo o per altri segni ed indizi esteriori il vero senso può agevolmente comprendersi. Questa opinione che i gesuiti non solo sostennero ma ampliarono dopo la morte del Cattaneo, avvenuta allorchè la controversia era appena iniziata, diede luogo ad una delle tante dispute teologiche del secolo XVIII, degenerata rapidamente in polemica velenosa, schierandosi da un lato i gesuiti — il Venturini da Siena (L. Settano Q. F.) ed il Lagomarsini — dall'altro i domenicani del convento di S. Marco cui l'Orsi apparteneva ed in cui soccorso, afferrando l'occasione per manifestare la propria avversione antigesuitica, andò il Lami, con *I pifferi di montagna, che andarono per sonare, e furon sonati, Ragionamento I di Cesellio Filomagiste* (Leida [Firenze], 1730) [1].

Negli scritti dell'Orsi, che a buon diritto poteva fieramente dire: « io vi assicuro, che in combattere le restrizioni mentali, ed altri simili artifizi di parole, dalla santa memoria d'Innocenzo XI riprovati, ho meco unito tutto l'Ordine de' Predicatori, il quale ha sempre ascritto a somma sua gloria, l'opporsi a tutte le novità; così a quelle che concernono i dogmi, come a quelle, che riguardano la morale, e la disciplina cristiana », sono notevoli l'attaccamento alla dottrina del *De mendacio* di sant'Agostino per cui nulla può giustificare l'anfibologia o la restrizione mentale, non la necessità di salvare una vita e neppure quella di salvare un'anima, l'avversione ai casisti, e

---

(1) Francesco Fontani, *Elogio del dr. Giovanni Lami*, Firenze, 1789, pagine 111-148.

soprattutto il primo posto dato ai SS. Padri, e particolarmente al vescovo d'Ippona, nella decisione delle questioni morali (1).

I casisti sono ritenuti dall'Orsi inutili, perchè un buono studio dei Padri della Chiesa dà la soluzione di tutte le difficoltà morali. Egli trova ben strano che « appresso alcuni sia un certo carattere di giansenismo, il far parlare i Padri nelle cattedre della morale »; per lui niuno v'è « tra i santi Padri, colla dottrina de' quali meno s'accordino quelle plausibili opinioni, con cui alcuni moderni di soverchio amatori di novità hanno preteso di agevolare più del dovere, o l'intelligenza de' dogmi, o la pratica della morale cristiana, quanto il sempre ammirabile sant'Agostino »; nè ve n'è « parimente alcuno, che maggior copia d'argomenti, e armi di più fina tempra a' teologi, fedeli custodi delle antiche tradizioni somministri per dissipare, ed abbatter le novità » (2).

Giacchè l'Orsi unisce sempre la difesa della tradizione morale a quella della tradizione teologica: e rivolgendosi a Benedetto XIII, cui dedica la *Dissertazione* e la *Dimostrazione*, gli esprime la gioia dell'Ordine domenicano per le costituzioni con le quali il Papa aveva posto al sicuro la dottrina stabilita da sant'Agostino e da san Tommaso, ed aveva raccomandato a tutti i fedeli lo studio della loro illibata teologia (3).

Naturalmente l'Orsi fu attaccato dagli avversari come giansenista, ed anche a proposito di lui vennero tirate in ballo le *Provinciali*. « Su che fondate la vostra opinione che io pecchi di giansenismo? » chiede l'Orsi: « forse sull'aver io proposta nella Prefazione alla detta Dissertazione dogmatica l'autorità de' Pontefici, de' Concili, de' Padri per regola, su cui si debbono esaminare, e decidere le controversie morali? sull'essermi dichiarato nemico del probabilismo, e delle nuove opinioni? sull'essermi finalmente dato a conoscere per difensore della grazia per se stessa efficace, e predeterminante l'arbitrio? Ma

---

(1) *Dissertazione dogmatica*, pagg. 97 seg., 113, 130-136; *La causa della verità*, pagg. 83, 53.

(2) *Dissertazione dogmatica*, pagg. I-IX, 97.

(3) Dedica della *Dissertazione*.

se questi, Signor mio, sono appresso di voi i caratteri del giansenismo, io vi so dire, che voi avete nell'animo una idea non meno falsa, e stravolta d'una tal Setta » di quella che fosse l'idea del Sabellianismo negli Ariani [1].

Come si è visto, le accuse di giansenismo non impedirono all'Orsi di occupare il delicatissimo posto di Maestro del S. Palazzo, di salire agli onori della porpora, e di essere uno dei membri della Congregazione della Inquisizione: in seno alla quale, peraltro, se si ha a credere al Cordara, la sua azione sarebbe stata ostilissima alla Compagnia di Gesù [2].

La carriera ecclesiastica dell'Orsi non fu però certo premio del suo zelo rigorista ed agostiniano, bensì della grande opera *De irrefutabili Romani Pontificis in definiendis Fidei controversiis iudicio*, (Romae, 1739-40), confutazione della postuma difesa della dichiarazione del clero gallicano di Bossuet. Nella prefazione di quest'opera — volta ad asserire la infallibilità pontificia e la costituzione monarchica della Chiesa — l'Orsi aveva avuto agio di purgarsi di ogni sospetto di giansenismo col riconoscere alla *Unigenitus* il carattere di costituzione irretrattabile ed irreformabile in materia di Fede con cui Clemente XI *Jansenianae pestis reliquias delevit* [3].

L'Orsi del resto non era un fanatico del rigorismo. Nella *Dissertatio historica, qua ostruditur catholicam Ecclesiam tribus prioribus saeculis capitalium criminum reis pacem, et absolutionem neutiquam denegasse* (Mediolani, 1730), lo vediamo oppugnare sul terreno storico una tesi rigorista sostenuta dal Morin e da Natale Alexandre — ed egli stesso si compiace di far notare

---

(1) *La causa della verità*, pagg. 67, 82 seg.

(2) REUSCH, *Der Index*, II, pag. 820.

(3) T. I, pars I, praefatio. Il ms. 1876 della CORSINIANA di Roma reca un appunto di mano dell'Orsi che precede una breve memoria, non di sua mano: appunto e memoria negano che la *Unigenitus* meriti i titoli di regola della Fede, di simbolo e professione della Fede: posto che la *Unigenitus* condanna centouna proposizioni in blocco, senza dare a ciascuna di esse una determinata qualifica — scrive l'Orsi — « non resta apertamente deciso quali debbano essere rigettate come eretiche, quali come temerarie, quali come male sonanti, e in conseguenza quali delle propozizioni contradittorie debbano essere credute come punti di Fede, e quali con minor grado di certezza ».

questo suo atteggiamento, contrario alla di lui fama, e che mostra il suo attaccamento alla sola verità — ed affermare in tesi generale che la Chiesa, se può respingere dai Sacramenti quelli della cui disposizione dubita o la cui penitenza è sospetta (e tali sono coloro *qui poenitentiam ad extremum usque neque spiritum differunt*) non può respingere alcun peccatore veramente pentito, nè può negare la riconciliazione a date classi di peccatori [1].

Senza indugiare su altri scritti rigoristi [2], in ciascuno dei quali la difesa del rigorismo si unisce all'attacco della morale gesuitica, passo a ricordare quegli che fu per tanti anni il martello dei lassisti, il focoso e battagliero campione della morale rigida, il polemista ardente, che suscitò più polemiche ed ebbe più duelli letterari che mai ne avesse giornalista nel periodo della scapigliatura romantica, il fecondissimo scrittore, le cui opere riempiono un grosso scomparto di biblioteca: il friulano p. Daniello Concina, domenicano.

Sarebbe impossibile seguirlo in tutte le sue opere, dalle seicento pagine della *Disciplina apostolico-monastica dissertationibus theologicis illustrata* (Venezia, 1739), applicazione dei principi rigoristi alla vita monastica, tra le cui deviazioni dimostra particolarmente dannoso l'abuso del peculio particolare, ai dieci tomi della *Theologia christiana* (il titolo è già di per sè una sfida ai teologi che abbiano altre opinioni), dedicata a Benedetto XIV,

---

(1) Pag. 300.

(2) P. F. Vincenzo Bosio, domenicano, *Lettera ad un nuovo parroco intorno al probabilismo*, Padova, 1731; [Pietro Ballerini?], *Risposta alla lettera del p. Paolo Segneri della C. di G. su la materia del probabile*, Verona, 1734; [P. Ballerini], *Epistolae quatuor theologomorales* P. B. P. V. *adversus dissertationem S. J. seu censura quattuor Dissertationum quae dictatae fuerunt contra libellum italice inscriptum* « Risposta alla lettera del p. Paolo Segneri della C. di G. su la materia del probabile », Veronae, 1734; Angelo Cupegioli [p. Gabriello Gualdo teatino], *Theologia moralis, et contemplativa S. Aurelii Augustini*, Venetiis, 1737; Gaetano Maria da Bergamo, cappuccino, *Riflessioni sopra l'opinione probabile per i casi della coscienza*, Brescia, 1739; (due grossi tomi, scritti in tono molto riguardoso per gli avversari, ma decisamente antiprobabilisti, ed inspirati al culto per la tradizione e per i Santi Padri); Edoardo Nicolò Aimant, prete di Bordeaux, *Osservazioni critiche sopra alcune proposizioni morali licenziose*, tradotte dal francese, Benevento, 1740 (secondo le *Novelle della repubblica delle lettere* di Venezia, 1740, pag. 98, nè l'autore è francese nè la stampa è seguita in Benevento).

integrati da due tomi di *apparatus* — il tutto fu stampato a Roma tra il 1749 ed il 1751; — dalla *Storia del probabilismo, e del rigorismo* (Lucca, 1743) agli scritti *De spectaculis theatralibus* (Romae, 1752) e *De' teatri moderni contrari alla professione cristiana* (Roma, 1755), in polemica con il Maffei e con il gesuita Lagomarsini difensore di questi, dal *Della religione rivelata* (Venezia, 1754) al *De sacramentali absolutione impartienda, aut differenda recidivis consuetudinariis* (Romae, 1755).

La *Theologia christiana* è una colossale casistica (circa cinquemila pagine): tutte le possibili questioni vi sono esposte, raggruppate per materia secondo i precetti del Decalogo, dalle questioni più gravi, come l'obbligo dell'amor di Dio e la possibilità di salvezza malgrado ignoranza su punti sostanziali della dottrina cristiana, alle questioncelle della liceità di mangiar ciambelle in quaresima e di bere cioccolata nei giorni di digiuno, alla quale ultima sono dedicate oltre quaranta pagine [1].

Per Concina, come per tutti gli scrittori del suo indirizzo [2], non si può attenuare la portata del principio per cui non ci si salva senza la Fede e le opere. Per Fede si deve intendere una fede positiva, esplicita, che conosca le verità fondamentali del cattolicesimo, che non si rifugi nella ignoranza dando un'adesione implicita a ciò che crede la Chiesa; la buona fede non conduce a salvezza s'essa mantenga fuori della Chiesa cattolica. Quanto alle opere, egli passa attraverso tutti i campi della casistica, per denunciarne gli abusi, le attenuazioni dei doveri cristiani, le falsificazioni della dottrina cristiana, vuoi in materia

---

(1) T. V, pagg. 190, 205-247. Su simili questioni il Concina scrisse anche *La disciplina antica e moderna della Romana Chiesa intorno al Sagro Quaresimale digiuno*, Venezia, 1742, e *La Quaresima appellante*, Venezia, 1739, opere che si connettono ad una controversia provocata da una ordinanza del 1736 del vescovo di Borgo S. Donnino che avvertiva la dispensa dal vitto di magro non importare dispensa dal digiuno quaresimale. La controversia, decisa poi dalle encicliche di Benedetto XIV 30 maggio 1741 e 10 giugno 1745, appassionò molti scrittori ecclesiastici: in difesa della ordinanza scrissero il prete piacentino Alessandro Mantegati, L. A. Muratori, Carbonara, il Concina; in senso benignista, il prete di Piacenza Copelloti, l'arciprete Casali, il gesuita Brignole, l'altro gesuita modenese Ercole Monti, professore di teologia a Parma (PICOT, *Mémoires pour servir à l' histoire ecclésiastique*, 3me éd., t. III, Paris, 1854, pag. 96 e seg.).

(2) SERRY, *Praelectiones*, III, pagg. 173, 179.

di obbligo di elemosina, vuoi in materia di anfibologie, restrizioni mentali, falsi giuramenti, vuoi in materia di osservanza di voti, vuoi in materia di amministrazione della giustizia.

Più di una tra le questioni accennate nella *Theologia* sono svolte anche in altri scritti. Così quella relativa al mutuo ad interesse: il Concina vi è avverso, in qualsiasi forma esso si presenti — *quamlibet usuram, sive moderatam, sive immoderatam, sive a divite, sive a paupere perceptam, omni iure naturali, divino, humanoque vetitam* (1). — E sull'argomento scrive: *In epistolam encyclicam Benedicti XIV adversus usuram* [la *Vix pervenit* del 1° settembre 1745] *commentarius* (Romae, 1746), e *Esposizione del dogma che la Chiesa Romana propone a credersi intorno l'usura* (Napoli, 1746), dedicata a Carlo III di Borbone, e che rappresenta una contestazione dell'*Impiego del danaro* del Maffei.

Così la condanna dei teatri e dei balli viene svolta nel *De spectaculis theatralibus*, ove non vuole ammessi ai Sacramenti gli attori, e nel *De' teatri moderni*, ove ritiene peccato mortale la frequenza dei teatri (2).

Il Concina è di proposito rigido, severo, *tranchant*, aspro nel tono: nello scrivere di teologia cristiana, egli dice nella prefazione alla *Theologia*, si deve imitare lo stile dei profeti e degli apostoli: Dio non redarguì mai questi perchè interpretassero la sua legge con stile aspro e severo, bensì per averla talora interpretata dolcemente e blandamente allo scopo di non perdere il plauso popolare: i veri profeti promettono cose aspre, gli pseudo-profeti, cose dolci (3).

Il punto su cui il Concina costantemente insiste è quello dell'errato indirizzo che domina in materia di cura d'anime. Egli consiglia ai confessori: se il penitente ricade, guardate se

---

(1) T. VII, pag. 326.

(2) *De spectaculis*, pag. 269 e seg.; *De' teatri*, pag. 98 e seg. — Anche questa della liceità del teatro fu una polemica tra Concina e Maffei: col primo stette Mamachi, *De' costumi* cit., III, pagg. 273 e seg., 331, ed anche il m. o. G. A. Bianchi da Lucca, *Lettera di risposta ad un amico sopra il giudizio ricercato intorno all'opera* « Dei vizi e dei difetti del moderno teatro », Venezia, 1754; a favore del Maffei, il gesuita Zaccaria.

(3) *Theologia*, t. I, pag. XLVI e seg.

la ricaduta sia fortuita, nel qual caso, *purgatione praemissa*, lo riammetterete alla comunione: ma se vi avvedete ch'egli commette gli stessi peccati, e soprattutto mantiene le medesime occasioni di peccato di un tempo, allora non gli permettete l'Eucarestia: astenetevi da quel ragionamento così comune ai confessori: il penitente commette ora meno peccati di prima, dunque il Sacramento opera, dunque lo si deve ancora ammettere alla Eucarestia. La diminuzione temporanea dei peccati *non tollit quin ficta conversio communiter sit*. Per oltre trent'anni — egli dice — io ho confessato: e provo sì rimorso per qualche assoluzione impartita a recidivi, ma non davvero per assoluzioni differite [1]. Pensino i confessori ch'è un principio di fede quello che pochi tra gli adulti si salvano: è questa una certezza da tenersi sempre presente, giacchè essa deve stimolare ad aborrire il peccato ed a migliorarsi; ma è contraddire a quella certezza, assolvere ed ammettere di continuo al sacrificio della Eucarestia la più gran parte dei propri penitenti [2].

Perchè tanti cristiani, pur essendo cattolici praticanti, attraversano la vita rimanendo sempre immersi nei medesimi vizi? — si chiede il Concina; — perchè essi si accostano ai sacramenti per timore dell'Inferno e per desiderio del Paradiso, ma aridi

---

(1) *Istruzione ai confessori*, Venezia, 1754, pag. 195 e seg.; *Theologia*. t. VIII, pag. 398. Cfr. [Serry], *Theologia supplex*, pagg. 46-51.

Per una decisa difesa della pratica benignista nella confessione si può vedere una scrittura, della prima metà del sec. XVIII, credo del p. Francolini, *Memoriale o informazione data ai signori Cardinali della S. Congregazione del S. Offizio* (Bibl. V. E. di Roma, Fondo gesuitico 499): ivi si rivendica al benignismo un'antichità di almeno cinque secoli, e si sollevano contro i rigoristi sospetti di eterodossia per quanto concerne la loro dottrina delle Indulgenze, ed i loro convincimenti in materia d'infallibilità della Chiesa e dei Papi.

(2) *De sacramentali absolutione impertienda, aut differenda recidivis consuetudinariis*, Romae, 1755, pagg. 150-152.

« Il Vangelo attesta che pochi sono gli eletti: *Pauci vero electi*. Questo oracolo secondo quasi tutt'i teologi... s'intende de' cattolici adulti. Se la moderna pratica di tanti confessori fosse vera, falsa sarebbe la sentenza evangelica, che non può dirsi senza bestemmia. Imperciocchè non pochi, ma molti, ma moltissimi, e quasi tutti i cattolici adulti, che credono, si confessano. Le confessioni ben fatte giustificano e santificano. Se dunque queste confessioni fossero tutte valide, non pochi, ma moltissimi, e quasi tutti i cattolici adulti si salverebbono » (*Istruzione dei confessori* cit., pag. 69).

di amore per la divina bontà. Ora il timore della pena infernale è buono e soprannaturale, prepara la carità, ma se non sia accompagnato dall'amore, *caret principio penitus excludente peccati affectum* (1).

La maggior colpa di tutto questo errato indirizzo, risale sempre ai casisti. Mentre il Vangelo mostra due opposte vie, quella angusta dei giusti e quella larga dei reprobi, da poco più di un secolo si è scoperta la « via media »: coloro che la percorrono si comportano in tutto come i peccatori induriti, ma per distinguersi da questi *suas recitant precatiunculas, pios libellos legunt, suas congregationes frequentant, spiritualia quaedam exercitia libenter peragunt, et ad sacramenta saepius accedunt.* Com'è media la loro via, così è media la loro giustificazione: e come la loro vita non è evangelica, ma mondana, così la loro giustificazione non è cristiana, *sed humana prorsus et commentitia.* Molti casisti e confessori stanno contenti a questo spettacolo di cristiani che tornano sempre al confessionale, e sempre tornano al peccato: dicono persino che nella nostra età rifioriscono i secoli d'oro, che il nostro tempo emula la santità dei primi secoli cristiani: giacchè per loro tutto sta nella frequenza dei Sacramenti, nella magnificenza delle chiese, nello splendore del culto, nel gran numero delle messe, nell'armonia dei canti, nella ricchezza dei vasi sacri, nel numero dei monasteri e dei sacerdoti, nell'abbondanza delle missioni e degli esercizi spirituali. Di fatto in questa pretesa età d'oro si vedono aumentare la eresia l'empietà l'incredulità; si vede decrescere restringersi quasi svanire lo spirito cristiano. La giustificazione cristiana, che un tempo trasformava innumeri idolatri in martiri, oggi non vale a strappare chi tante volte l'anno la riceve dalle sue ganze, dai teatri, dalle pompe del mondo: eppure, il sangue di Cristo, da cui deriva il suo valore la giustificazione, non perde la sua efficacia col tempo! (2).

---

(1) *Theologia*, t. IX, pag. 228 e seg. Sulla insufficienza del timore delle pene, cfr. [SERRY], *Theologia supplex*, pagg. 55-73; id., *Praelectiones* cit., V, *Tractatus de timore, et amore Dei*, pag. 172 seg.

(2) *Theologia*, t. IX, pagg. 248-255.

« Uno degli errori più perniciosi, e più seducenti dell'età nostra è, che la morale evangelica viene rappresentata per dottrina inventata da una setta di rigoristi, e di giansenisti »[1]. Purtroppo la Chiesa è dominata da uno spirito di malintesa prudenza, per cui guai a colui che denunci le decadenze e gli abusi: si dirà ch'egli viola i precetti della carità, ch'egli abbatte la fama dei teologi, che induce il disprezzo per i confessori, che mette in ridicolo l'autorità dei casisti, che infama i grandi Ordini, che dà luogo a scandalo opponendosi all'uso comune: gli si chiuderà la bocca dicendolo rigorista, tuziorista, fanatico, maldicente, calunniatore: peggiore di Ario e di Lutero, mi hanno detto i gesuiti Sanvitale, Gagna, Zech, Zaccaria, dice il Concina. Così s'impone e riesce a dominare senza ostacoli efficaci quella *theologia accommodatitia* che lenisce e tempera le norme del diritto divino e di quello umano, accomodandole agli appetiti umani, rendendole mutevoli secondo il tempo e le persone; che *aures hominum demulcet*, stuzzica i sensi, con un mirabolante temperamento di riflessioni umane devia e torce secondo i desideri degli uomini le leggi ed i precetti di Dio; che non respinge nè disprezza il giogo delle leggi, ma si studia di renderlo piacevole con arte squisita e con i più sottili lenocinii[2].

Alla base di una siffatta teologia c'è il desiderio di gloria e di beni temporali, di carriera ecclesiastica, l'affetto per il proprio Paese o quello per l'Ordine religioso — così forte che anche gli uomini più virtuosi vi soggiacciono — e che porta a sostenere le opinioni nazionali e le opinioni del proprio Ordine anche contro convincimento.

Vano è obiettare a chi domanda un giusto rigore che ormai la consuetudine di pene lievissime nel tribunale della confessione è così radicata, che sarebbe abbandonato il confessore il quale volesse imporre penitenze severe, digiuni a pane ed acqua, erogazioni di elemosine. I confessori devono pure ricordarsi che i Padri della Chiesa conobbero gli stessi mali che ora si

---

(1) *De' teatri moderni*, pag. 21.

(2) *Ad theologiam christianam dogmatico-moralem apparatus*, t. I, pagg. XXVI, XXVII, XXXII, VII, XV-XXI; *Theologia*, t. I, dedica a Benedetto XIV.

debbono fronteggiare, la debolezza della natura umana, la ribellione della concupiscenza, la tendenza al male, e tuttavia stabilirono gravi pene penitenziali [1]. I confessori hanno a rammentare che quanti sono sinceramente convertiti debbono piuttosto preferire una morte atroce a nuovi peccati. Se si tenga ciò presente, come potrà parlarsi di sincera conversione in chi non vuole accettare digiuni, discipline, cilici, preghiere, elemosine, e simili penitenze, prescritte con una moderazione che non le renda dannose alla salute nè ai compiti del proprio stato? Quei peccatori, che vegliano sino alla mezzanotte o addirittura all'alba in feste e conversazioni, non possono dunque spendere almeno la metà di quel tempo in pie meditazioni che valgano a placare la vendetta divina? Essi che si rovinano la salute con il vizio e la crapula, non potranno coartare con i digiuni la loro concupiscenza? essi ch'esacerbano i desideri carnali con la mollezza dei letti, non potranno comprimerli col dormire su tavole? Se abbondano di danaro per pagare il prezzo dei loro vizi, non potranno fare elemosine? [2].

I canoni penitenziali imponevano di passare in continue vigilie digiuni elemosine, coprendosi di cenere e rivestendo il cilicio, quattro, sette, quindici anni, per ottenere il perdono, ed ora non potrà il confessore imporre per un adulterio quattro digiuni a pane ed acqua?

I peccatori confidano nelle indulgenze: ma quando la Chiesa apre il tesoro delle indulgenze, rimettendo la pena temporale,

---

(1) *Theologia*, t. IX, pagg. 413-418. « È forse divenuta più larga la via del Cielo? Fu per avventura più severa in que' primi secoli di Redenzione la divina Giustizia? L'acquisto del Paradiso si vende forse a' tempi nostri a minor prezzo? Ah noi stolti, se il crediamo! » *Istruzione dei confessori*, pag. 6.

(2) *Theologia*, t. IX, pag. 419 e seg.

I cristiani oggi non si preparano alla confessione con la penitenza e nemmeno con l'astenersi dai piaceri e dai divertimenti peccaminosi. « Oggi nelle chiese con libercoletti devoti tra mano, e con alquanti divoti sospiri avanti il Padre confessore; e domani colle carte da giuoco col damerino. Oggi sacrosanta Comunione; e domani al ballo, al teatro, alla commedia. Un triduo impiegato in devozioni, ed il resto dell'anno in tripudi, in amoreggiamenti. Se ciò sia vero o falso, mi rimetto al giudizio della risuonante sperienza. Ora queste sono cristiane e cristiani di cartone: queste sono conversioni chimeriche, sono confessioni da scena, sono comunioni sacrileghe » *Istruzione dei confessori*, pag. 178.

questo tesoro può solo fruttare a chi sia ben disposto, e tale non è certo chi ricusa di soddisfare con le sue opere alla giustizia divina, chi non vuole unire le sue opere satisfattorie al pagamento del debito [1].

« Molti confessori ci dicono, che l'abbandonare i Sacramenti sia il massimo di tutti i mali, e che sia minor assurdo la frequenza dei Sacramenti, e dei teatri: delle confessioni, e delle conversazioni: de' balli, e delle Chiese. Ma quelli, che così vi parlano, infelicemente v'ingannano, e funestamente vi seducono. Il massimo di tutti i mali è l'accoppiare insieme paganesimo, e cristianesimo, luce, e tenebre, Cristo, e Belial; e alimentare l'anima vostra con orrendi sacrilegi, i quali generano in voi la cecità, e l'ostinazione » [2].

In ogni sua pagina Concina rivela un entusiasmo, così fresco e sincero, da rendere ancor oggi non pesante la lettura delle sue estesissime opere. Egli è mosso da un fervido sincero desiderio di veder rifiorire un cristianesimo che nella profondità della fede e nella purezza dei costumi ricordi i secoli d'oro; e pertanto è contrario ad ogni transazione, ad ogni accomodamento, alla menzogna di coprire con un intonaco di religiosità il distacco da Dio, ed ha in odio il tipo del *devoto* qual'è concepito da troppi tra gli uomini di Chiesa. È veramente gustosa la pagina ch'egli dedica alle bigotte ed alle loro confessioni: il confessore santificherebbe venti uomini nel tempo che impiega ad ascoltare le chiacchiere di una sola femminuccia: le bigotte sono gelose l'una dell'altra, si ripetono all'infinito: là dove le anime religiose si rifugiano presso Dio, *mulierculae devotae omnem suam fiduciam collocant in colloquiis cum Confessario:* in loro *affectus et adhaesio ad Confessarium est vitium dominans, atque triumphans* [3].

Concina si proponeva uno scopo ben determinato e preciso: ottenere da Benedetto XIV la condanna degli eccessi dei probabilisti e di una serie di proposizioni di morale rilassata,

---

(1) *Theologia*, t. IX, pagg. 440-445.
(2) *De' teatri moderni*, pag. XIII.
(3) *Theologia*, t. IX, pag. 473 e seg.

ch'egli aveva estratte dai casisti: i cattolici *sanioris doctrinae* questo attendono da Voi, che compiate l'opera di Alessandro VII, d'Innocenzo XI, di Alessandro VIII — termina la dedica al Papa della *Theologia christiana*. E già nel 1746, dedicando a Benedetto XIV un commento della *Vix pervenit*, dopo aver ricordato le gran cose da lui compiute, proseguiva: *At tibi Benedicte maxime, pauca ista sunt. Grandis adhuc Tibi via restat, majoraque Te facinore manent. Triginta supra CCC propositiones, quas, curante piae memoriae Cardinali Beluga, Archiepiscopi Hispaniarum proscribendas supremo Tuo judicio subjecerunt; ducentaeque aliae aliunde ad Te datae tuam expectant censuram, qua a Christiana Theologia exterminentur... Perge porro, Beatissime Pater, et quo caepisti pede progredere. Fortitudinis spiritum instaura, Deique armaturam indue, ut quae alta tua concepisti mente, valeas ad Dei gloriam, Ecclesiae commodum, et immortalem tui Nominis celebritatem in lucem emittere* [1].

Inutile dire che la benevolenza del Papa per il Concina — benevolenza e stima che sembra fossero reali — non andò oltre a lasciare senza effetto i passi dei gesuiti per ottenere la condanna dell'opera [2].

Se il Concina chiedeva simultaneamente repressione del probabilismo e del lassismo, gli è che per lui lassismo probabilismo e casismo sono termini inscindibili: *Nihil ferme est tam laxum, nihil tam nefarium, nihil tam turpe, ne dicam impium, quod ut pium, ut honestum, ut sanctum depingi mirifico vagae et nullius terminis circumscriptae probabilitatis penicillo non queat. Hoc malorum omnium caput, hic pestiferus fons, unde animarum funestissimum exitium manat* — dic'egli, ancora rivolgendosi a Benedetto. — *Iacet Evangelium Christi, Beatissime Pontifex, silent Ecclesiae Patres, Conciliorum Canones et Apostolicae Sedis*

---

(1) *In epystolam enciclicam Benedicti XIV adversus usuram*, pag. VII e seg.

(2) [PATUZZI], *Lettere teologico-morali* date in luce da EUSEBIO ERANISTE, t. III, Trento, 1753, pag. XVII; cfr. anche [CONCINA], *Esplicazione di quattro paradossi, che sono in voga nel secolo nostro*, Lucca, 1746, pagg. 9 e seg., 19 e seg., 64; CONCINA, *Della religione rivelata contro gli ateisti, deisti, materialisti, indifferentisti*, Venezia, 1754, t. I, dedica a Carlo Emanuele III e pagg. III e seg., IX.

Diplomata cavillatoriis interpretamentis obsidentur, et arroduntur: squallet, amisso colore optimo et deformata facie, scientiarum Regina in plurium Casuistarum voluminibus (1).

Lassismo e probabilismo conducono all'ateismo: il trionfo dell'uno spiega quello dell'altro cui apre le porte. « In quelle provincie, dove più sfrontata passeggia la miscredenza, inondano altresì per ogni parte le scostumatezze più pestifere del paganesimo: il lusso, il fasto, l'ambizione, la morbidezza trionfano da per tutto, e con piè franco entrano nel Santuario: hanno in tali luoghi alleanza conchiusa le commedie, e le Chiese: i teatri, e gli altari: gli amoreggiamenti, ed i Sacramenti: si ravvisa introdotto un sistema mostruoso di cristianesimo, e di gentilesimo: si accoppiano con i costumi più brutali i Sacramenti più sagrosanti del Vangelo. E poi ci meravigliamo, che la empietà spieghi pubbliche insegne, e cammini in mezzo a numerose turbe di seguaci? » « Tutti quelli, che sono forniti di senso comune, veggono e comprendono, che in que' paesi, ove ravvisasi la portentosa mescolanza di vita libertina, e di vita cristiana, di Cristo e di Belial, la religione non è che una chimera capricciosa. Donde inferiscono gli empi: Le eresie oggimai sono discreditate, e non soddisfano le passioni, perchè anche queste condannano lo sfogo dei nostri appetiti. Tra molti cattolici, replicano, una raffinita politica accomoda la religione alle moderne costumanze, divenute universali, ed accreditate: e questa è una maschera imbellettata di religione. Adunque si applichi alla radice la scure; e si tolga dal mondo qualunque rivelata dottrina, perturbatrice dei geniali piaceri nostri... Questi sono i discorsi degli empi » (2). Se l'eresia e la casistica sono sorelle, la palma spetta però alla seconda, che senza rumore, anzi tra i plausi del popolo, nuoce al regno di Cristo con la corruzione dei costumi più di quel che l'eresia riesca a nuocere con la perversione della Fede (3).

(1) *Theologia christiana*, t. I, dedica.

(2) *Della religione rivelata*, t. I, pagg. XII e seg., 8 e seg. ed in genere le prime 148 pagine.

(3) *Theologia*, t. I, dedica.

Il Concina, che fu continuamente tacciato di giansenismo dagli avversari, che si vide ogni giorno accusato di aver tratta l'inspirazione dalle *Provinciali* di Pascal o dalle *Artes iesuiticae* di Cristiano Aletofilo (frate Enrico da S. Ignazio)[1], cosa pensava del giansenismo?

Iansenius virum calvinisticum epotavit. Impossibilia esse aliqua Dei praecepta, et gratiam qua possibilia fiant, deesse docuit. Libertatem, et facultatem servandi praecepta in Adamo extinctam, non laesam, cum Calvino existimavit — scrive nel *Prolegomenon II* della *Theologia christiana*[2].

Ma su Giansenio e sull'*Augustinus* a lungo si ferma nel t. VI della *Theologia*.

In ciò che tocca il libero arbitrio, secondo lui Giansenio è sostanzialmente sempre d'accordo con Calvino e Lutero, ritiene cioè il libero arbitrio del tutto estinto. La dottrina di Calvino è solo nascosta sotto falsi colori: il Concilio di Trento e le bolle di Pio V e di Gregorio XIII contro Baio sono di fatto derisi e disprezzati, malgrado gl'*interpretamenta et distinctiunculae*: se poi Giansenio abbia fatto ciò in buona fede, è riservato al giudizio di Dio. *Si protestationem in calce operis adiectam spectes, Catholicum; si opus ipsum legeris, Calvinianum manifeste deprehendes.*

Ma quanto ai giansenisti, occorre che siano accecati dalla passione di parte o infermi di mente, coloro che negano le cinque proposizioni siano nell'*Augustinus*, e rappresentino il senso di Giansenio o almeno quello che hanno nell'opera di Giansenio. Solo l'ignoranza degli avversari può accostare tra loro il sistema giansenistico e quello tomistico *de libero arbitrio, et divinis auxiliis*: giacchè quest'ultimo riconosce un libero arbitrio dell'uomo, un volere debole, ma libero, che liberamente si determina, qualsiasi aiuto riceva da Dio: là dove i giansenisti vedono estinta per il peccato originale la *libertas indiffe-*

---

(1) CONCINA, *Della storia del probabilismo e del rigorismo*, Lucca, 1743, t. I, pag. 8 e seg.

(2) T. I, pag. 44.

rentiae degli uomini [1]. Concina crede sia « un arcano superiore all'umana capacità » la conciliazione della libertà e della grazia: ma dagli scrittori inspirati e dalla tradizione costante sappiamo che Dio determina la volontà umana con una grazia intrinsecamente e per propria natura efficace, e che la volontà umana adornata di questa grazia divina per propria natura efficace è liberissima *libertate indifferentiae ad oppositum* di dissentire alla grazia.

Ma anche il sistema dell'agostinianismo rigido ha, dice Concina, caratteri che lo distinguono bene e lo rendono inconfondibile con il giansenismo. Ed altrove egli esalta i meriti del cardinale Noris, ricordando con sdegno l'ardire del p. Domenico da Colonia, che lo ha incluso nel *Dizionario giansenista* [2].

Concina rileva poi ancora l'errore di Giansenio, di avere creduto sulle tracce di Lutero che l'ignoranza invincibile del diritto naturale sia peccato — perchè conseguenza pur essa del peccato originale — là dove non sarebbe peccato l'ignoranza del diritto divino positivo ed umano. Egli riprende l'errore comune a Baio Giansenio e Quesnel, che ogni azione non riferita direttamente a Dio, priva di *caritas*, sia peccato; nega l'autenticità dei miracoli operati sulla tomba del diacono Paris, che, se mai, anzichè miracoli sarebbero stregonerie operate dal demonio [3] — il Concina è convinto della esistenza delle stregonerie e si sdegna con quei suoi contemporanei scettici dell'arte magica [4] —.

Ed in tutti questi passi il Concina è sicuramente sincero. Giacchè il combattivo domenicano non è di quegli scrittori che restano atterriti dalla taccia di giansenismo, e per respingerla si affrettano a coprire i giansenisti di oltraggi. Egli si sente

---

(1) Loc. cit., pagg. 153-172, 179. Cfr. anche *Della storia del probabilismo*, t. I, pag. 468.

(2) *Theologia*, t. VI, pagg. 166 e seg., 171 e seg.; *Della religione rivelata*, t. I, pagg. 480, 483; *Esplicazione di quattro paradossi*, pag. 102 e seg.

(3) *Theologia*, t. I, pagg. 379-408; *Ad theol. christ. apparatus*, t. I, pag. 86 e seg.: *Della storia del probabilismo*, t. I, pag. 632 e seg.

(4) *Della religione rivelata*, t. I, pagg. 66-69.

sicuro di sè, e sa rimproverare agli avversari quelle che gli sembrano esagerazioni loro nell'infierire contro i giansenisti.

P. Zaccaria ha scritto di dare volentieri luogo ad una opinione del « celebratissimo Voltaire », e nello stesso volume, parlando poi di Giansenio Arnauld Quesnel, li ha chiamati « canaglia »? e p. Concina: « Io condanno gli errori di questi tre scrittori; ma il chiamarli *Canaglia* a fronte del *Celebratissimo Voltaire* mi sembra una maniera degna di tanto storico » [1].

Soprattutto Concina preferisce contrattaccare, mostrare agli avversari ch'essi stessi sono più prossimi di lui alla detestata eresia. Ma se sente dire che le sue idee collimano con quelle di uno scrittore giansenista, non teme di confessarlo, ove sia vero.

Così ricorda ai probabilisti che la impossibilità invincibile di conoscere il vero su cui essi fondano la necessità di contentarsi della opinione probabile, fa riscontro alla impossibilità di osservare i precetti divini, asserita dal giansenismo. Gli uni si fondano sulla mancanza del conoscimento, gli altri sulla privazione della grazia: ma entrambi convengono nel sentimento, « che molti comandamenti del Naturale, e Divino diritto sieno impossibili da praticarsi » [2].

Le *Provinciali* di Pascal, da cui tanto lo si accusa di aver tratto l'inspirazione, sono certo inquinate di fermento giansenistico, specie le prime quattro: e furono pure accusate di non aver riferito fedelmente i testi dei casisti: ma su questo punto egli, dopo accurato esame, le ha trovate monde da colpa [3]. E, comunque, cos'è questo vezzo dei probabilisti, di non « pubblicare un minimo libricciolo senza ficcarvi dentro le lettere Provinciali? E non si avveggono del grande onore, che fanno a tali lettere? Dicanci un poco, perchè mai queste lettere scottano tanto? Io riprovo la maldicenza contro l'inclita Società: ma se la materia casistica fosse falsa, le Provinciali sarebbono

---

(1) *Istruzione dei confessori e dei penitenti*, pag. 164.

(2) *Ad theologiam christianam apparatus*, t. II, pag. 625 e seg.; *Della storia del probabilismo*, t. I, dedica al card. Corsini, pag. 471 e seg.; *De sacramentali absolutione impertienda aut differenda*, Romae, 1755, pag. 108. Nello stesso senso, p. Viatore da Cocaglio, op. cit., pag. 519.

(3) *Ad theologiam christ. apparatus*, t. II, pag. 286.

seppellite nella oblivione. Tutti convengono, che i paradossi morali di alcuni casisti sono uno de' principali capi, che rendono famose queste lettere. A che dunque serve l'opporre a tutto pasto, e per diritto, e per traverso tali lettere? Sono per avventura tanti ignoranti tutti gl'italiani, che non sappiano esporre in giusta veduta le opinioni pellegrine di alcuni probabilisti? Quando certi paradossi strani sono dipinti co' loro nativi colori, subito si ricorre al consueto asilo delle *Provinciali* »[1].

Un p. Nicola Ghezzi ha accusato il Concina di distogliere con le sue dottrine sull'ammissione all'Eucarestia i fedeli dalla comunione frequente, sulle tracce di Arnauld. Concina contrattacca: *Arnaldi errores execror, et data occasione refello. Illius, sicut et aliorum, inobedientiam pontificibus constitutionibus quae errores contra dogmata divinae gratiae et humanae libertatis, quae Sinenses et Malabaricos cultus superstitiosos, quae captiosa commenta, quae tactus mamillares* (ah, il povero Benzi!), *quae fenora, quae libellos famosos damnant, sincero corde detestor*[2].

Ad ogni passo delle sue opere deve combattere la confusione di cui tanto si compiacciono gli avversari, tra rigorismo e giansenismo: ma la differenza tra il rigorismo giansenistico e quello cattolico sta in ciò, « che i giansenisti insegnano *un rigore soverchio*, ed obbligano a cose *impossibili*. I cattolici insegnano il più *mite rigore*, e la più *blanda via* palesano, che il Vangelo permetta ». I probabilisti Caramuel e Terillo furono i primi che si compiacquero di tacciare di rigorismo e di giansenismo la dottrina evangelica: ed è certo che la legge evangelica spira rigore e severità: ma fu la mala fede dei probabilisti a confondere rigore evangelico con rigore giansenistico, benignità evangelica con benignità umana e carnale[3].

---

(1) *De' teatri moderni*, pag. 356.

(2) *Theologia*, t. VIII, pag. 388 e seg; cfr. anche t. III, pag. 507: i giansenisti *damnant oretenus quinque propositiones absolute ut iacent; sed eas reperiri in Jansenio, illumque eas docuisse in sensu damnato, perfracte negant. Si tanto aestu, et fervore hoc vafrum Jansenistarum effugium diris devovet P. Viva, et omnes vero improbamus; cur ad illud confugit, ut Sanchez cum aliis casuistis defendat?*

(3) *Della storia del probabilismo*, t. I, pagg. VIII e seg., 54 e seg.; *Ad theol. apparatus*, t. II, pag. 292.

Figure così ricche di vita come quelle del Concina non possono non destare accanto ad avversioni profonde, entusiasmi ed attaccamenti.

Egli ebbe amicizie dappertutto, nel suo ed in altri Ordini, tra il clero secolare, tra il laicato; egli trovò vicino a sè discepoli devoti, che lo difesero ad ogni ora, che si proposero di essere i continuatori della sua opera.

Il più noto fu il domenicano Gianvincenzo Patuzzi da Verona, autore di una grande *Ethica christiana sive theologia moralis*, pubblicata postuma nel 1770, e che riproduce nella struttura e nello spirito animatore la *Theologia christiana* del Concina; di una serie di opuscoli scritti sotto svariati pseudonimi, di cui i più noti sono quelli di Eusebio Eraniste e di Adolfo Dositeo, il quale ultimo coprì il Patuzzi nella sua polemica con Alfonso de' Liguori; traduttore anche de *La regola de' costumi* del Gerberon, pubblicata a Torino, senza il nome dell'autore nè del traduttore [1].

L'*Ethica christiana* vuole ricordare l'importanza somma che hanno Sacra Scrittura e Padri della Chiesa nelle materie morali. Ma la Sacra Scrittura non dev'essere torta dal suo significato ovvio per timore di scorgere ciò ch'essa ha di terribile per i cattivi cristiani: ciò ch'essa dice grave peccato non diverrà mai peccato lieve, anche se contro il suo precetto siano invalsi costumi o consuetudini contrari. Nè giova illuderci di poter mettere da parte come semplici consigli quelli che sono precetti del Vangelo, quali i comandamenti del Sermone della Montagna senza la cui osservanza è impossibile salvarsi.

Quanto ai Padri, la loro autorità in materia di costumi è tale che sarebbe da ritenersi eretico chi su un punto siffatto recedesse dall'unanime opinione loro: ed è poi da ricordare, che l'autorità di ciascuno di essi è maggiore là dove si pronunci su materie dov'egli sia stato più versato o meglio illuminato da Dio: così l'autorità di sant'Agostino sopravanza quella degli

---

(1) S. a.; ho sott'occhio una ristampa del [1767].

altri Padri nei libri scritti per combattere l'eresia pelagiana, e semipelagiana, ed in quelli *contra mendacium* (gli scritti più opportuni ad invocarsi contro il molinismo e le dottrine sulle anfibologie e le restrizioni mentali) [1].

Nè il cattivo può sperare di essere scusato dalla ignoranza. Anzitutto non si dà mai ignoranza nè della legge naturale nè di quei precetti che derivano direttamente da tale legge, quali sono i precetti del decalogo; e poi è errore pelagiano credere che non si abbia peccato se non là ove si dà l'*advertentia malitiae*: è peccato anche quello che sia commesso con una *inadvertentia malitiae* dovuta alle passioni o all'abitudine [2].

Patuzzi compie frequenti incursioni dal campo della teologia morale in quello della teologia dogmatica: sempre per attaccare il neopelagianismo o la dottrina del peccato filosofico o gli errori dei gesuiti Hardouin e Berruyer, (il grande scandalo del suo tempo, quello che screditò in seno alla Chiesa i gesuiti forse non meno della questione dei riti cinesi e malabari) o per insistere, contro Molina e Suarez, contro il cardinal Sfondrati, essere di fede il credere che i bambini morti senza battesimo non entreranno in alcun tempo ed in alcuna guisa nel regno dei cieli [3].

Lo sentiamo anche dire ereticale l'asserzione che la libertà di scelta del bene e del male sia stata estinta in Adamo, e condannare la terza proposizione di Giansenio: ma eccolo che qui usa una espressione molta sospetta, l'espressione di cui si sarebbe servito un giansenista: le proposizioni *quae Jansenio tribuuntur* (nel sommario, *propositiones Jansenio tributas*) [4].

La più nota tra le opere del Patuzzi — tra cui è anche un *De sede Inferni in terris quaerenda*, intesa a dimostrare come la sede dell' Inferno sia nelle viscere della terra — sono le *Lettere ad un ministro di Stato* [*sopra le morali dottrine de' moderni casisti e i gravissimi danni, che ne risultano al pubblico bene, alla Società civile, e ai diritti, autorità, e sicurezza de' Sovrani*,

(1) T. I, pagg. XXX, XLI, 41.
(2) T. I, pagg. 20, 165, 183, 188 e seg.
(3) T. II, pagg. 26, 115 e seg., 118 e seg.; t. III, pag. 15.
(4) T. II, pag. 26.

opera d'Eusebio Eraniste, Venezia, 1761, volumi due], dodici lettere che ricordano un po' nell'andatura le *Provinciali*.

Il Concina era stato forzato non solo a rilasciare a tratti pubblici attestati di stima alla Compagnia di Gesù, ma a sforzarsi di mascherare di continuo il suo pensiero sui gesuiti: a cercar qualche isolato gesuita che fosse del suo avviso, o qualche domenicano che fosse dell'avviso contrario, a protestare ch'egli colpiva singoli scrittori ma non già l'istituto, ch'era convinto della esistenza di gesuiti buoni e pii, nemici delle aberrazioni del casismo e del lassismo.

Il Patuzzi, che si è coperto con la maschera, piuttosto trasparente, dello pseudonimo, e che vive in un tempo nel quale le fortune della Compagnia accennano rapidamente a declinare, può fare a meno di queste cautele.

Egli esamina tutte le opinioni riprovevoli di probabilisti e di casisti, cominciando col notare come questi mai siano sinceri allorchè fingono di accettare le condanne pontificie delle proposizioni di morale rilassata. Considera le massime sulla liceità di uccidere per salvaguardare da mali futuri la propria vita o le proprie sostanze o il proprio onore, massime che riempirebbero gli Stati d'innumerevoli omicidi se riuscissero ad avere corso senza che i magistrati ne arrestassero i deplorevoli effetti; considera le massime sui delitti contro la proprietà, quelle in materia di diffamazione, quelle che scuotono le fondamenta della sovranità, facendo derivare dal popolo il potere sovrano, ammettendo che i sudditi possano spogliare del principato il loro re, le dottrine che portano al tirannicidio.

La maggior parte delle dottrine ch'egli considera come pericolose le ha estratte da scrittori gesuiti: lo dichiara: ha dovuto farlo perchè oggi solo i gesuiti sostengono in corpo il sistema probabilistico con tutto il possibile ardore ed il possibile impegno, perch'essi « non solo difendono il probabilismo, ma... ancora... *probabili* rendono, e in conseguenza, atteso il generale sistema, lecite, e sicure nella pratica, quelle opinioni, che sono in realtà pregiudiciali al pubblico, e privato bene »; perchè i gesuiti hanno scritto più di ogni altro in materia di morale, ed i loro libri sono i più diffusi, quelli con cui s'istruiscono

parroci e confessori, seminaristi e studenti di università, quelli le cui dottrine « servono alla direzione de' grandi del secolo, e alla condotta di una grandissima parte del popolo cristiano » [1].

Che fare contro questi pericolosi gesuiti? riunire le forze dello Stato e della Chiesa per obbligarli a seguire le regole tracciate dall'assemblea del clero gallicano del 1700, per forzarli a riconoscere che meritano condanna le massime dei loro autori prediletti.

Alla difesa vera e propria del Concina contro una *Raccolta* del p. Giacomo Sanvitale che aveva attaccato la *Storia del probabilismo*, sono dedicati i sei tomi di *Lettere teologico-morali* di Eusebio Eraniste, che contengono, sì, una protesta di rispetto e di stima per la Compagnia di Gesù, ma hanno anche, pur essendo nel tono meno concitate delle *Lettere ad un ministro di Stato*, tratti d'ironia amara e sferzante per i gesuiti [2]. Pure alla difesa del Concina, accusato di falsificazioni, mirano le due lettere al gesuita Carlo Noceto del domenicano Vincenzo Maria Dinelli, *De Danielis Concinae in iudicandis describendisque Casuistarum locis summa fide, ac diligentia* (Romae, 1753), e la *Vita* di lui scritta dal domenicano piemontese Vincenzo Maria Fassini, che valse a compromettere, facendolo passare per giansenista, l'autore, cui Pietro Leopoldo conferì poi una cattedra pisana [3].

Un altro domenicano, così solerte difensore dei privilegi romani da essere superiore ad ogni sospetto di eterodossia, pure non attendendo ad opere di teologia morale, ci sembra vicino al Concina, a cui rincalzo scese nella polemica contro Maffei. È questi Tomaso Maria Mamachi, nativo dell'isola di Scio, che in *De' costumi dei primitivi cristiani* mostra al secolo corrotto la beltà delle origini, ed insiste sull'aborrimento che

---

(1) *Lettere ad un ministro*, t. I, pagg. XI e seg., XV, XXII e seg., 3 e seg.; t. II, pag. 310 e seg.

(2) *Lettere teologico-morali*, t. I, pag. XXIII; t. IV, pag. 403 e seg.; vedi anche *Lettere di* ADELFO CARITEO e FILARMINDO ARENIO *sul libretto pubblicato in risposta alle Lettere teologico-morali*, Trento, 1753.

(3) LOMBARDI, *Storia della letteratura*, I, pagg. 227-229.

i primitivi cristiani avevano per il teatro, per le usure, per ogni reticenza mentale ed ogni equivoco silenzio, sul loro attaccamento ai digiuni, sulla retta distinzione che facevano tra l'adorazione dovuta a Dio e la venerazione dovuta agli angeli ed ai santi: constatazioni storiche di cui il gesuita Zaccaria sente il veleno, sì che ne segue una polemica aspra tra i due religiosi [1].

Al tempo di Clemente XIV, Mamachi riceve dal Papa l'incarico di confutare un libretto gesuitico contro la beatificazione di Palafox, di cui il Papa era stato ponente [2]: ed adempie l'incarico in modo tale da attirarsi l'acre ira dei gesuiti [3].

Il Mamachi, morto nel 1792 dopo aver tenuto per undici anni la carica di Maestro del S. Palazzo, era stato un devoto dell'Orsi, che aveva avuto maestro a Firenze e che lo aveva tratto a Roma, aveva polemizzato vivacemente con lo Zaccaria, dedicato a tre cardinali antigesuiti (d'York, Spinelli, Neri Corsini) i tre volumi della sua opera, parlato in essa di Concina e di Berti come di grandi teologi: bene i gesuiti lo avevano considerato un nemico. Ma il vero e proprio giansenismo italiano trovò in lui un deciso avversario: egli polemizzò contro giansenisti e regalisti, italiani e stranieri, e tra l'altro scrisse in risposta al *Was ist der Papst?* di Giuseppe Valentino Eybel due volumi *Epistolarum ad auctorem anonymum opusculi inscripti Quid est Papa* (s. l., 1787), sotto lo pseudonimo di

---

(1) T. M. Mamachi, *De' costumi de' primitivi cristiani*, Roma, 1753-54, t. II, pagg. 149-211, 102-133, 233; t. III, pagg. 233-243, 246-255; t. I, pagg. 276-278: vedi come parla di Concina e Berti, considerandoli quali grandi teologi, t. III, pag. 270.

(2) A. Theiner, *Histoire du pontificat*, II, pag. 204.

(3) Bibl. V. E. Roma, Fondo gesuitico, ms. 106 *Documenti autentici per servire ad una vera Istoria de' gesuiti imprigionati in Roma dopo la loro abolizione...* Amsterdam (forse copia [mutila] di opuscolo a stampa?): « La Santità Sua impegnò la venale penna del greco Fr. Mamachi celebre sciccheratore di ciarle su varie materie, a vomitar finalmente sopra la Società tutta quella bile, che, per non pregiudicarsi il sognato cappello, aveva trattenuta negli anni di Clemente XIII. Laonde, preparatosi egli un frasario di vituperi raccolto da i Lenoni e Parasiti di Xanto, col pretesto di provare ortodosso il Palafox, ne formò tre tometti chiamati communemente la *Sicofanzia Mamacchiana* per le gran volte, che vi ripetè la parola *Sicofanto.* L'opera ributtante non libera certamente il Palafox dal gran sospetto di Eresia, ma ricolma sibbene d'ogni genere di villanie gli oppressi gesuiti ».

Pisto Aletino: onde il Ricci parla con acredine nelle *Memorie* del Mamachi, il Tamburini lo trattò con violenza, e da più parti gli fu rivolta l'accusa, che veramente non pare dimostrata, di un mutamento di opinioni (1).

Ancora uno scrittore, di carattere affatto diverso da quello di questi domenicani combattivi, va ricordato prima di lasciare il campo della teologia morale.

È Francesco Gaetano Incontri, che resse per trentanove anni l'archidiocesi di Firenze cui era stato chiamato nel 1741, dopo soli tre anni trascorsi nel piccolo vescovato di Pescia.

---

(1) Ricci, *Memorie*, I, pag. 100; Lombardi, *Storia della letteratura*, I, pag. 231 e seg.

Mamachi scrisse contro Tamburini la *Risposta di un teologo ad un amico sopra il libro del sig. Pietro Tamburini intitolato l'Analisi delle prescrizioni di Tertulliano*, lettere tre, Bologna, [Roma], 1784; Tamburini rispose a tutti i suoi confutatori nelle note *Lettere di un teologo piacentino a Monsignor Nani vescovo di Brescia*; nella Lettera III, *Sulla logica dei Teologi di Monsignor Nani*, Piacenza, 1785, dice tra l'altro: « Il Mamachi è un campion veterano, e benchè la natura non gli abbia dato una testa fatta per ragionare, egli ha però collo studio acquistato l'arte d'imporre colla erudizione, e la franchezza di colorire i sofismi » (pag. 168).

L'accusa di mutamento d'idee è sostenuta contro il Mamachi più decisamente che da ogni altro dal [p. Martino Natali], *Lettera d'un chierico regolare delle Scuole Pie scolare del P. Martino Natali al P. Maestro Mamachi di Scio teologo Casanatense*, Cosmopoli, 1766, pagg. xix-xxix. Ivi si dice che il Mamachi, dopo essersi mostrato per molti anni apertamente entusiasta del Catechismo del Mesenguis ed avere combattuto il Ricchini come molinista perchè a lui avverso, nel 1760 erasi misteriosamente ed improvvisamente convertito, prendendo partito contro il libro di Mesenguis: ciò per assicurarsi il favore di coloro ch'eransi impegnati ad ottenere la condanna del libro. Lo stesso privato interesse fece sì ch'egli si rivoltasse « contro il p. Dinello, il p. Polidori, il p. Stratico, e altri, co' quali fin allora eravate stato legato » — dice l'a. — « con vincolo strettissimo di amicizia. In quella fatal tempesta, che contro di essi fu risvegliata, ebbero il cordoglio di veder voi loro amico, mutato improvvisamente dall'interesse in nemico, concorrere al loro esilio da Roma colle parole e coll'opera ». Il card. Spinelli, il ministro spagnuolo de Roda, mons. Marefoschi — prosegue l'a. — non vollero più il Mamachi ai loro palazzi: ed egli perdè pure l'amicizia e la fiducia del suo maestro card. Orsi. Ma neppure i nuovi amici si fidano del greco, di cui ricordano le antiche dottrine.

Il Natali era furente perchè il Mamachi erasi segnalato tra gli accusatori di ottanta tesi teologiche sulla religione — più o meno infette di giansenismo — da lui esposte il 14 settembre 1763 quale professore al Nazareno di Roma.

Pieno di volgari ingiurie contro il Mamachi è il libretto *Mamachiana per chi vuol divertirsi*, Gelopoli, 1770, misto di prose e di versi di brutta imitazione menziniana, opera però piuttosto di penna regalista che di autore giansenista.

Dello spirito di questo prelato attesterebbe già la ristampa ch'egli, nei primissimi anni del suo episcopato fiorentino, fece fare per uso del suo clero (dichiarando modestamente di preferir ripetere le buone parole di un altro pastore anzichè scriver egli nuove lettere pastorali) di tre pastorali dirette nel 1739 al clero della diocesi di Osimo dal cardinale Giacomo Lanfredini (Jesi-Firenze, 1743-1744). Lettere ove palpita lo spirito di S. Carlo e di Federico Borromeo, non rigoristico, ma inteso con forte senso religioso a rammentare costantemente ai pastori di anime tutta la gravità del loro compito, tutto il peso delle loro responsabilità, tutta l'opera vivificatrice ch'è in loro potere attuare e tutto lo scandalo che possono produrre; a ricordare che nella via ch'essi hanno scelta, non è lecita la tiepidezza, non è permesso rimanere mediocri; ch'essi non debbono arrestarsi a mezza strada nella realizzazione di un modello di vita cristiana.

Ma l'opera cui va legato il nome dell'Incontri è il *Trattato delle azioni umane*, pubblicato a Firenze nel 1767.

Non vi si espongono dottrine nuove, non concezioni che non siano già state da altri illustrate: ma il libro è percorso da un caldo senso di convinzione, di fervore cristiano, di desiderio di bene: non è la fredda voce del teologo, è quella del pastore che pensa alla salute del suo gregge.

In dogmatica l'Incontri è agostiniano, seguace del Berti nello stabilire i rapporti tra grazia sufficiente e grazia efficace: e pur « la grazia sufficiente preparata per tutti, non è attualmente a tutti sempre conferita; siccome non è un'ingiustizia, se Dio in pena del peccato la nieghi ad alcuni ». Le dottrine che affermano l'opposto sono pericolose per l'uomo. « Per risvegliare la nostra pigrizia, e per eccitarci ad operare la nostra salute, non si dica già, che Dio ci ha fatti padroni della nostra sorte, della nostra felice eternità, coll'aiuto della grazia, che non ci mancherà mai, la quale non fa altro, che mettere la nostra volontà in equilibrio, e darle un potere, ed una forza uguale pel bene, e pel male; ond'è il libero arbitrio della nostra volontà, che decide di se medesimo coll'aiuto della grazia, ma non per virtù di questo aiuto; poichè questo sarebbe un linguaggio che tende ad annientare la speranza cristiana » (la

quale deve riposare tutta sulla fiducia nella grazia) « ed è proprio ad inspirare all'uomo una confidenza presuntuosa, a cui è pur troppo inebriato per se medesimo. Lo spirito dell'uomo ha di bisogno sempre di un qualche contrappeso, che lo tenga basso; è simile ad un vascello, che fa d'uopo caricare per tenerlo saldo, altrimenti diviene il bersaglio di tutte le sorte di venti. Fede adunque, e speranza sono necessarie. La fede tiene l'uomo in un profondo abbassamento per via della conoscenza, che a lui dà della propria miseria, e del bisogno continuo, che egli ha della grazia, e della misericordia di Dio. Succede la speranza, e viene in aiuto dell'uomo umiliato dalla fede; lo consola, lo solleva, lo sostiene, lo fortifica, perchè senza esitare metta tutta la sua confidenza in Dio » [1].

Incontri crede necessario riferire tutte le azioni deliberate a Dio, almeno con una carità incoata. Tutto si dovrebbe riferire a Dio: « bisognerebbe, che niun luogo, nemmen piccolo, occupasse nel cuore umano l'amor proprio, e l'uomo vecchio, e la concupiscenza, la quale anche ne' più santi non finisce d'estinguersi affatto, se non se alla morte di ciascheduno;... o riferiamo a Dio le nostre azioni, e sono buone, o non le riferiamo, e sono cattive, e per conseguenza non si ha in individuo alcun'azione indifferente ». Peraltro « confessiamo ancor noi esser cosa impossibile, che attualmente, ed espressamente, riferiamo a Dio tutte, e ciascheduna delle nostre azioni, sì perchè non possiamo pensare sempre a Dio, e amarlo attualmente, essendo una tal sorte propria de' Beati comprensori, non de' miseri viatori, sì ancora perchè qualunque azione, che si riferisce a Dio, dovrebbe questa esser riferita per mezzo d'un'altra, e questa per mezzo d'un'altra, e così in infinito, la qual cosa è assurda, e impossibile; ma può farsi, che virtualmente, o in virtù d'un'intenzione antecedente, riferiamo a Dio tutte le nostre azioni. Dicesi poi operare alcuno virtualmente, o in virtù d'un'intenzione antecedente, quando uno è determinato in se stesso di operare per Dio ». Così opera per Dio chi dà l'elemosina ai

(1) *Trattato*, pagg. 108 e seg., 110, 137.

poveri per strada pur non pensando a Dio, se all'uscire di casa abbia preparato il danaro da distribuire per amore di Dio [1].

Ma il libro dell'Incontri (la cui ortodossia appare del resto nella condanna di Quesnel e nell'approvazione della *Unigenitus*) [2] è essenzialmente opera antiprobabilista.

Il principio da lui posto è che non si diano opinioni universalmente probabili, come pretendono i casisti: giacchè dinanzi a Dio nulla è probabile, ogni cosa è vera o falsa: il probabile è connesso alle tenebre della mente umana: ma ciò che sembra probabile ad uno, sembrerà certo o falso all'altro. Adunque la coscienza retta non s'identifica con la coscienza probabile: la prima, bene istruita della legge, sa ciò che bisogna o non si deve fare, sa che la sua azione poggia su principî certi; la seconda non può dimostrare ad evidenza i suoi sentimenti per via di regole e di principî. La coscienza probabile non è da condannare: a molti non è dato averne altra: si può agire sul fondamento della coscienza probabile purchè però le ragioni su cui questa si appoggia « sieno sode, e moralmente certe, nè vengano impugnate da veruna ragione, o autorità contraria uguale, o più forte ». Ma quando la coscienza è in equilibrio, quando cioè essa si trova di fronte a ragioni antitetiche, di cui una non soverchia l'altra: allora occorre astenersi dall'operare: se l'astensione non sia possibile, occorre prendere il partito più sicuro, ch'è quello più favorevole alla legge [3].

La polemica antiprobabilista dura fino agl'inizi dell'ottocento con un discreto fervore. Dura ancor oggi, limitata però a strette cerchie di teologi, e svolgendosi con la perfetta correttezza e con la reciproca deferenza oggi in uso nelle controversie ecclesiastiche [4].

---

(1) *Trattato*, pag. 172 e seg.

(2) Id., pag. 170, dove riconosce « che vi sono delle buone opere, e de' buoni movimenti in quelli, che sono ancora sotto il regno del peccato, come vi sono de' peccati veniali ne' giusti, che posseggono la carità abituale ».

(3) *Trattato*, pagg. 28, 20-25.

(4) Cfr. RUFFINI, *La morale dei giansenisti*, in *Atti* cit., pagg. 485 nota 2, 492 nota 1.

È del 1799 l'*Esame critico-teologico* del p. Agapito da Palestrina, inteso a combattere ed il probabilismo in genere, ed in particolare l'opinione espressa dall'ex gesuita Bolgeni, che non si dia obbligo per i penitenti di palesare in confessione i fatti che è dubbio se siano peccato e le circostanze notevolmente aggravanti la malizia dei peccati mortali.

P. Agapito è un minore riformato, ortodosso, difensore del dogma della Immacolata Concezione e pur del voto sanguinario: egli attesta d'incarnare la tradizione del suo Ordine, e ricorda con orgoglio l'espurgazione della diffusissima teologia morale del confratello Anacleto Reiffenstühl, infetta di probabilismo, compiuta nel 1765 dal p. Flaviano Ricci per ordine del commissario generale p. Pasquale da Varese [1].

---

(1) *Esame critico-teologico*, Roma, 1799, pag. 254 seg.

VI

IRREQUIETUDINE DI STUDIOSI ED ANSIA DI CREDENTI

Controversie teologiche e controversie morali non sono i soli elementi che contribuiscono ad illuminare l'Italia religiosa del settecento, a rendere meno misterioso l'apparire del giansenismo pistoiese e pavese.

Al di fuori della dogmatica e dell'etica, in tutto il modo di considerare la pratica chiesastica, l'estrinsecazione quotidiana della religiosità, la vita degli ecclesiastici, gli studi loro più propri, i rapporti tra religione e scienza, le relazioni tra le varie autorità della Chiesa, quelle tra laicato ed autorità ecclesiastica, si riscontra un'antinomia di sentimenti, una opposizione di atteggiamenti, che non è contingente e casuale di fronte ad ogni singola questione, ma s'inquadra in un atteggiamento unico, pur se ancora oscuro, che risponde ad uno stato d'animo costante, anche se ancora velato, se ancora indefinibile per quelli stessi che lo vivono.

Certo qui manca quell'elemento chiarificatore costituito dall'atteggiamento uniforme della Compagnia di Gesù nei due grandi campi della dogmatica e della morale. In questi troviamo i gesuiti uniti nella difesa della dottrina della scienza media e nella esaltazione del potere del libero arbitrio, nella difesa del benignismo e del probabilismo: fuori di essi la Compagnia non ci appare più omogenea.

Tolta qualche controversia ov'essa assume posizione di battaglia, i suoi componenti riprendono la loro libertà di azione, seguono le preferenze e le tendenze individuali. E talora pur questa libertà viene a giovare alla gloria della Compagnia.

Non c'è qui una linea di azione prestabilita. Eppure viene spontaneo rievocare il piano di cui la Compagnia si giova per la evangelizzazione delle Indie: missionari diversi per ogni casta tra cui si debba agire, allo scopo di non offendere le suscettibilità delle caste col disprezzo delle loro avversioni, delle loro regole d'impurità: vi siano missionari per la conversione dei bramini e missionari per la conversione dei paria. Ugualmente, troviamo gesuiti che con piena libertà di apprezzamento lavorano nel campo della critica storica, sostenuti dal consenso dei dotti d'Europa, e gesuiti che operando in seno al popolo per il suo miglioramento morale, danno incremento ad ogni forma di devozione popolare.

Non è uno di questi campi in cui le forze della Compagnia si disperdono, quello del culto alla Vergine.

Fin dagl'inizi la Compagnia ha avuto per esso il massimo zelo; e almeno dal giorno in cui la teologia di Molina la pose in antitesi con i domenicani, essa fu costante nella difesa della Immacolata Concezione, il dogma contestato che trovava avversari i naturali difensori della dottrina tomistica.

Per buona parte del seicento non si danno controversie intorno al culto della Vergine: tra cattolici è pacifica la meritorietà di questo culto, che da secoli ha posto così profonde radici nel cuore di tutto il popolo. Le controversie concernono soltanto quel punto della Immacolata Concezione. I gesuiti sono ormai in prima linea, anche in confronto ai francescani, nella sua difesa: ed il Paese ove maggiore è il loro potere, la Spagna, è quello che vede anche i peggiori eccessi — quali le falsificazioni delle lamine plumbee di Granata, e le immagini di san Tommaso portate in berlina — da parte dei difensori di quella che ancora non è un dogma ma solo una pia opinione.

È il giansenismo a porre veramente la questione del culto: non della sua esistenza bensì del suo spirito informatore e dei suoi limiti.

Esso muove dalla preoccupazione di non veder disconosciuti nella persona della Vergine gli effetti della decadenza umana per il peccato originale, muove dal desiderio di allontanare dalla vita religiosa dei credenti tutti gli elementi sovrapposti che gli pare abbiano finito di seppellire il dato fondamentale dell'amore verso Dio. Dottrinalmente, nulla dice che sia contrario al Tridentino: ma la pratica religiosa, il sentimento popolare, hanno già talmente oltrepassato su questo punto le definizioni della Chiesa, che quell'esortazioni giansenistiche destano scandalo tra i devoti.

Non si può prenderle di petto, oppugnarle con argomenti teologici, contrapporre loro definizioni della Chiesa: le si dice irreligiose, animate da uno spirito cattivo, si asserisce ch'esse *sentono* l'eresia. Di fatto, esse non traggono la loro origine prima su terreno latino — i fondatori del giansenismo francese furono devoti della Vergine, — scaturiscono soprattutto dal giansenismo olandese, da Paesi dove i cattolici vivendo accanto ai protestanti hanno dovuto giorno per giorno constatare come questi sfruttino il culto della Vergine per rimproverare i cattolici d'idolatria. Ma la diffusione di quelle esortazioni giansenistiche nei Paesi cattolici è agevolata dalla reazione che destano in molti cattolici le novità, spesso repugnanti e scandalose, che s'insegnano da certi zelanti della Vergine.

Pascal ne ha fissate alcune nella nona delle *Provinciali*. Certi libri, come il *Viridarium sacrae et profanae eruditionis* del gesuita Francesco di Mendoza (1631) per cui non possono dannarsi i devoti della Vergine; tesi come quella difesa nel 1676 dai recolletti di Liegi, *Frequens confessio et communio et cultus B. V. etiam in iis, qui gentiliter vivunt, sunt signum praedestinationis;* e soprattutto asserzioni simili a quella, comune alla *Theologia Mariana* del gesuita Cristoforo Vega (1653), a *La dévotion à la Mère de Dieu dans le très-saint sacrement de l'autel* del recolletto padre Zepherin de Someire (Narbonne, 1663), alla *Mystica Ciudad de Dio* di Maria d'Agreda, che nella Eucarestia si prendano *propria specie* anche il sangue e la carne di Maria, non potevano che offendere l'intima sensibilità di numerosissime coscienze cristiane.

Nel 1690 la XXVI delle proposizioni condannate da Alessandro VIII [1] ci dice già, nella sua forma anodina, di tale opposizione; e ci dice pure che non è neanche questo un punto in cui sia agevole colpire il giansenismo individuando ben chiaramente un suo errore, senza dover trovare il bandolo tra sottili distinzioni.

Già diciassette anni prima, nel 1673, era comparsa l'opera del giurista di Colonia Adamo Widenfeldt, *Monita salutaria b. v. Mariae ad cultores suos indiscretos*, condannata dal S. Officio il 20 febbraio 1674, che acquistò subito e conservò a lungo una notorietà europea. Ma nel 1693 un prete di Beauvais, Adriano Baillet, pubblicava un libretto, *De la dévotion à la Sainte Vierge et du culte qui lui est du* [2], che il S. Officio, metteva, sì, all'Indice il 4 agosto 1694, ma con la formula del *donec corrigatur*.

Il Baillet nell'*Avertissement* che precede la sua opera dice di ritenere che nella questione del culto alla Vergine ci si debba in tutto attenere ai Padri del Tridentino. I suoi principî sono questi: nel culto della Vergine si cerca Dio, tale culto non ha altro scopo che di condurre a Dio. La Vergine non può gradire un amore che si arresti a Lei e non giunga a Quegli ch'è il nostro ultimo fine: tutta la precauzione da usarsi nel culto della Vergine sta nel non amarla che in Dio, nel non dividere l'amore dovuto intero al nostro sovrano bene ed ultimo fine. La Vergine è mediatrice ed avvocata presso il Cristo, ma non nel senso in cui Questi lo è presso il Padre: Gesù Cristo è mediatore assoluto, poichè ha pienamente soddisfatto per noi alla giustizia del Padre suo con l'effusione del proprio sangue, è un mediatore di soddisfazione e di giustizia: la Vergine è una mediatrice d'intercessione, di preghiera e d'impetrazione: i titoli di Corredentrice e di Riparatrice sono tollerati, non approvati dalla Chiesa. La Vergine non sarà Madre di misericordia per gli uomini se non in quanto piacerà a Cristo di mostrarsi Padre di misericordia: s'Ella pregherà per noi, questo sarà un effetto della misericordia di Dio, così come fu effetto di tale misericordia la preghiera di

(1) *Laus, quae defertur Mariae, ut Mariae vana est.*
(2) Ripubblicato nel 1712 a Tournay con i *Monita salutaria.*

santo Stefano per Paolo di Tarso. Tutto ciò è solidamente stabilito dalla Scrittura, dalla Tradizione, dalla dottrina costante della Chiesa: se delle rivelazioni — siamo negli anni in cui ferve la polemica intorno alle rivelazioni di Maria d'Agreda — volessero scuotere questi principî, esse dovrebbero ritenersi opera di tentazione.

Così la diffusa opera del Baillet.

Quali adesioni vengono dall'Italia a queste reazioni contro gli eccessi del culto alla Vergine?

L'autorità ecclesiastica reprime qualche pratica superstiziosa o grottesca: come l'attività del gesuita napoletano Francesco Pepe, gran distributore d'immagini della Immacolata da cui, a sentirlo, si ricavavano i più straordinari miracoli, dalla resurrezione dei morti... all'incremento della produzione di uova nelle galline! (1) (2). Ma non interviene nella polemica tutta italiana che si accende intorno ad una questione sul terreno del culto alla Vergine.

Nella Penisola, soprattutto nel Mezzogiorno, si diffonde il movimento per il *voto sanguinario*, cioè il voto di dare occorrendo il proprio sangue per difendere l'opinione della Immacolata Concezione della Vergine. Tale movimento, cui aderiscono corporazioni e comunità, è diretto a rafforzare nei fedeli il convincimento che quello della Immacolata Concezione della Vergine sia un dogma, non una pia opinione, a fare accogliere il dogma come tale dalla coscienza dei credenti, prima ancora che sia sopravvenuta la proclamazione solenne della S. Sede.

Questo movimento suscita una reazione, personificata tra noi da L. A. Muratori.

---

(1) Francesco Pepe, *Discorsi in lode di Maria Santissima per tutt'i sabati dell'anno*, Napoli, 1756, due tomi.

(2) Il Tanucci nomina il p. Pepe come « capo plebeo, e sedizioso » nella lettera 7 marzo 1761 a mons. Bottari, e nella lettera allo stesso del 6 ottobre seguente parlando di Malagrida dice: « Ei non era nulla di peggio che un p. Pepe » (Corsiniana di Roma, cod. 1602).

Cfr. tuttavia B. Croce, *Studi sulla vita religiosa a Napoli nel settecento* (*La critica*, 1926, pag. 6 e seg.; ed *Uomini e cose della vecchia Italia*, II, Bari, 1927, pagg. 113-181) sul bene compiuto dal Pepe nel 1744 in occasione della guerra di Velletri.

Muratori è un prete cattolico della più scrupolosa ortodossia: è un devoto della Vergine, cui ha pur dedicato dei versi, è anche convinto della sua Immacolata Concezione. Ma egli tiene ad evitare ogni equivoco.

Gesù « non è già il nostro Avvocato presso Dio suo Padre nella maniera, che è la Beatissima Vergine sua Madre, e i Santi del Paradiso. Questi possono ben pregare per noi, ma non possono soddisfare per noi. Il solo Gesù è quello, che pienamente può placare, e soddisfare il suo Divino Padre per noi,... applicare a noi gli infiniti meriti della sua passione ». « È ben utile, e lodevole, la divozione dei Santi, e massimamente di Maria Santissima: ma questa divozione non è già necessaria, nè d'obbligo. Senza un tale aiuto si può tanto e tanto salvare. All'incontro non solamente è utile e lodevole la divozione alla Sacrosanta persona di Gesù Cristo, ma è anche necessaria, e d'obbligo ad ogni Cristiano. Senza di Gesù nulla possiam far di bene »[1]. Ed al p. Segneri juniore scrive: « chi volesse pretendere che senza l'invocazione, ossia senza la divozione di Maria, l'uomo non potesse astenersi da' peccati, e salvarsi, direbbe una eresia e dovrebbe tosto aspettarsi un fulmine dalla Santa Sede »[2].

Quanto alla Immacolata Concezione della Vergine, la questione è sempre irresoluta. Si può essere buoni cattolici e negare tale Immacolata Concezione. Muratori vi crede, ma respinge come opinione nuova e contraria a tutti i Padri della Chiesa, quella sostenuta dagli zelanti, che Maria non sia stata soltanto immune dal peccato originale, ma anche *a debito ipsius peccati*. Poichè l'opinione della Immacolata Concezione della Vergine non è un dogma, non può essere lecito il voto di spargere, occorrendo, il proprio sangue per difendere quella opinione: e ciò perchè l'opinione opposta è pur lecita, e *pium non est, immo*

---

(1) *Esercizi spirituali esposti secondo il metodo del p. Paolo Segneri juniore della C. di G.*, Venezia, 1771, pagg. 409 e seg., 416; Ferdinandi Valdesii, *Epistolae sive appendix ad librum Antonii Lampridii « De superstitione vitanda »*, Mediolani, 1743, pag. 17.

(2) *Epistolario* ed. e curato da M. Campori, Modena, 1901-22, IV, lett. 1272, pagg. 1471-80.

est impium, prodigere bonum certum ac pretiosum vitae nostrae pro opinione, seu pro bono incerto ac minori, quam ipsa vita[1].

Serry dice a proposito del voto sanguinario che trattasi di una di quelle *periculosae novitates* di coloro che *ut a caeteris Christianae Disciplinae, Morumque Regulis plus nimio deflectunt, ita in hoc quoque imprudentissimo Excogitato falluntur maxime, et fallunt incautos*; di una di quelle *privatae aberrationes, superstitiosae et male natae simplicibus decipiendis inventiones*, che meritano condanna sotto ogni riguardo[2].

Muratori nella sua lotta contro gli eccessi della Mariologia trova però in complesso scarso seguito — parlo sempre del periodo anteriore al manifestarsi tra noi di correnti che possano sicuramente dirsi giansenistiche. — Forse riscuoterà tacite adesioni, ma pochi sembrano disposti a battere la sua via. I punti ch'egli pone potranno essere dottrinalmente incontroversi, ma a troppe orecchie suonano male.

Tra i pochi che seguono il Muratori sono l'anonimo autore della *Lamindi Pritanii redivivi epistola* (1755), risposta a *Le glorie di Maria* di Alfonso dei Liguori, e l'abate Rolla, più radicale e più rude, che osa anche (in armonia del resto al pensiero del Muratori) negare la genuinità della Santa Casa di Loreto. Ma il più illustre compagno del Muratori in queste imprese è il p. Concina[3], che nel t. II della *Theologia christiana* rammenta come Cristo sia il solo mediatore, là dove Vergine e Santi possono soltanto pregare per noi. Concina crede bensì che vi sia una legge della Chiesa la quale obblighi a ricorrere qualche volta alla loro intercessione, pur riconoscendo come sia contestabile l'esistenza di una tal legge: ma è però certo che l'obbligo di pregare i santi non può sostituire quello di rivolgersi al solo vero mediatore: *Increpandus profecto fidelis ille*

---

(1) Antonii Lampridii, *De superstitione vitanda, sive censura voti sanguinarii in honorem Immaculatae Conceptionis Deiparae*, Mediolani, 1740, pagg. 179 seg., 33 seg., 45. Il Muratori è alla sua volta accusato di *superstiziosa timidità* dal Valesio, ossia dal p. Benedetto di Cavalese dei M. R.: p. Agapito da Palestrina, *Esame critico-teologico* cit., Roma, 1799, pag. 243.

(2) *Praelectiones* cit., III, pag. 159.

(3) Se è vero quanto scrive il De Tipaldo, *Biografia*, vol. VII, pag. 9, Concina avrebbe addirittura curata la stampa del *De superstitione vitanda*.

esset qui numquam, seposito sequestre, vellet nudata facie se se immediate ante Jesu Christi Redemptoris sui thronum sistere; eique sua vulnera, ut sanentur, suaque scelera, ut infinita illius clementia deleantur, humili demissione exponere (1). Ed anche altrove troviamo nel Concina una religiosità molto prossima a quella del Muratori. Lo udiamo così ribattere ad un'operetta pubblicata a Palermo nel 1751 a confutazione della *Regolata devozione* del Muratori, ove insegnavasi che anche i santi al pari di Dio possono perdonare i peccati, e lo sentiamo affermare che non v'è alcun precetto naturale o divino che c'imponga di usare le immagini sacre, bensì soltanto un precetto ecclesiastico consuetudinario, rivolto alla comunità, non ai singoli: onde non pecca in modo alcuno colui che non per disprezzo e senza recare scandalo non adopera le immagini (*ex quadam socordia, et negligentia, vel etiam avaritia*) (2).

Qualche lancia viene anche altrove spezzata contro gli abusi nel culto delle immagini.

Non è probabilmente senza intenzione che nel 1750 il canonico lateranense Giuseppe Frova da Vercelli, professore di teologia a Roma, stampa a Venezia con lo pseudonimo di Filadelfo Libico una *De sacris imaginibus dissertatio*, ove si sostiene che l'uso delle immagini è tra le cose adiafore, e che nel I secolo del cristianesimo esso non era consentito.

Muratori insorge poi particolarmente contro le rivelazioni, il gran mezzo attraverso cui si cerca di far penetrare fra i canoni di fede affermazioni e credenze ignote così agli autori inspirati come alla tradizione ecclesiastica antica e recente (chi può negare l'influenza che hanno per tutto il seicento ed il settecento sulla vita della Chiesa le rivelazioni di Maria d'Agreda

---

(1) *Theologia*, t. II, pagg. 330-346.

(2) *Theologia*, t. III, pag. 20. Cfr. Muratori, *Della regolata divozion de' cristiani*, Venezia, 1761, pag. 330 e seg.; [Giuseppe Frova] Filadelfo Libico, *De sacris imaginibus dissertatio*, Venetiis, 1750.

(3) *Epistolario*, XI, lett. 5525, pag. 5134. Scandalo per le rivelazioni di Maria d'Agreda mostra mons. Bottari nello scritto inedito *Se si debba tradurre in volgare gli Evangeli*, Corsiniana, Roma, ms. 1878.

e di Margherita Alacoque?). Scrivendo appunto di Maria d'Agreda al p. Giuseppe Bianchini, « Ancor io tengo per santa quella verginella », dice, « ma credo ancora che rivelazioni di tal fatta sarebbero l'obbrobrio della religione se si approvassero. Si fece per quelle di S. Brigida. Se pure è però, Dio la perdoni, a quegl'ignoranti divoti. Sopra tutto m'è sembrata una fiera insolenza quella di minacciare l'indignazione della Beata Vergine contro chi volesse contrastare l'autenticità di quella fantastica istoria » (1).

E nel *De ingeniorum moderatione* vuol dimostrare essere il punto di vista della Chiesa quello che siffatte rivelazioni non possano mai divenire obbligatorie a credersi: *etsi revelationes quarumdam sanctarum mulierum, Brigittae, Catharinae Bononiensis, Catharinae Senensis, Angelae Fulginatis, Hildegardis, Gertrudis, et aliarum, aut laudaverit, aut toleraverit Ecclesia: nemo tamen Theologiae melioris conscius hucusque fuit, qui certitudinem Fidei Catholicae ipsis additam fuisse autumarit*; anzi è certo che neppure i Concili e la Chiesa universale avrebbero facoltà d'imporre tali rivelazioni alla stregua di dogmi.

Nel trattato poi *Della filosofia morale* ricorda che la razza dei visionari « più frequente ne' tempi andati, non è però estinta ne' nostri, e massimamente fra il popolo donnesco. Il tanto andar meditando di certuni, e di certune, e l'agitar solamente, e con forza nell'interno del lor cervello le immagini di Dio, dei Santi, del Paradiso, e simili sacri oggetti, può produrvi una sì profonda impressione, che oltre al far loro dolere il capo, paia anche loro d'essere alzati a visioni celesti, reali, e soprannaturali »; e tenta una spiegazione fisiologica del fenomeno.

Nel trattato *Della forza della fantasia umana*, cap. IX, tratta ancora una volta, e più diffusamente, delle estasi e delle rivelazioni (1).

Muratori è un nemico dichiarato dei falsi miracoli, di quelli che coprono di una patina lo schietto oro della storia cristiana.

---

(1) MURATORI, *De ingeniorum moderatione*, lib. I, cap. XVII, pag. 164 e seg.; *La filosofia morale*, Bassano, 1781, pag. 69 e seg.; *Della forza della fantasia umana*, Venezia, 1745, pag. 103 seg. Cfr. BONA, *De discretione spirituum* (*Opera omnia*, Antverpiae, 1739, pagg. 133-193) ove dà le norme per distinguere le vere rivelazioni e visioni dalle illusioni.

Si rallegra allorchè gli giunge la voce che a Roma si lavora intorno alla riforma delle ore canoniche, giacchè spera che si penserà « a depurare le storie del breviario », ciò che « sarebbe fattura degna di plauso »[1]. Non trovano grazia presso di lui nè i miracoli che vantano un'antichità considerevole nè quelli che rispondono ad una credenza pressochè universale, nè quelli più accetti e cari al cuore del popolo. Come lo offendono le storie di santa Veronica, e delle undicimila vergini compagne di santa Orsola (il preposto modenese non è un poeta, nè concede alcunchè alla bellezza delle leggende), così non crede alla traslazione miracolosa della casa di Nazareth a Loreto (l'erudito niente commosso dal fascino della storia del volo miracoloso della casa della Vergine sulle ali degli Angeli, dà una spiegazione abbastanza plausibile della formazione della leggenda) nè alle stigmate di san Francesco, nè alle « favolose divozioni » care agli spagnoli circa san Giacomo e la Madonna di Monserrato. Ma certe storie di miracoli, poi, lo scandalizzano e lo eccitano fino alla collera. Il 10 aprile 1749 (è agli ultimi mesi di vita) scrive al cardinal Tamburini: « Ne' foglietti stampati di Bologna, ed anche di Mantova, è rapportato un insigne miracolo avvenuto in Napoli per intercessione di S. Vincenzo Ferrerio, che si dice inviato autentico al Padre generale de' domenicani. Ad un tisico apparve il Santo che gli levò di petto il polmone guasto, e ne ripose il nuovo. Trovossi il guasto appeso a una finestra sotto un'immagine di carta d'esso Santo. Di grazia, V. E. s'informi di tal fatto, perchè non vedendosi il nome del risanato, e apparendo molto impropria cosa quell'estrazione del polmone guasto, potrebbe essere mal fondato questo miracolo. E se tale fosse, meriterebbe che Nostro Signore pubblicamente riprovasse impostori tali, che mettono in ridicolo i santi e la religione. Che fanno mai gli inquisitori ». Il cardinale deve rispondergli non dando alcuna importanza alla cosa. E Muratori replica: « Quando fosse un'impostura quel miracolo di S. Vincenzo

(1) *Epistolario*, VIII, lett. 4641, pag. 4369. Cfr. *De naevis in religionem incurrentibus*, Lucae, 1749, pag. 6, ove afferma che mai la Chiesa ha costretto i fedeli a creder veri i fatti delle vite dei santi menzionati nel breviario.

Ferrerio, sembra pure, che lo zelo dell'E. V. dovesse prendere un po' più di fuoco per bene, ed onore della religione; altrimenti, lasciando correre sì fatta iniquità, diamo da ridere agli eretici ed increduli » [1].

Muratori sente il bisogno di una più ampia libertà per gli scrittori cattolici: a volte gli sfugge un grido di protesta contro l'oppressione della censura libraria e delle riprovazioni inquisitoriali.

« Noi cattolici tuttodì ci lamentiamo de' troppi freni, che per vero dire ci son talora posti da chi ci comanda, in guisa che non si può più parlare, nè stampare di Fisica, d'Astronomia, di Medicina, d'Istoria Ecclesiastica, e d'altre materie, senza correre pericolo di veder proibiti i libri, o d'altre peggiori disgrazie. Adunque ho stimato giovevolissimo il trattare ancora del Gius e della Libertà degl'Ingegni », scrive al grande anatomico Antonio Vallisnieri, uno dei cartesiani d'Italia, annunciandogli il *De ingeniorum moderatione* [2]. « ... Passa tal volta per empietà anche il dire certe verità, che pure non riguardano il fondo della religione, e nè pure la religione medesima » scrive a Costantino Grimaldi a proposito dei giudizi disparati che corrono sulla *Storia civile* del Giannone [3]; e, dopo aver letto quest'opera, scrive allo stesso Grimaldi che Giannone « tocca qualche corda con troppo ardire; ma egli mette fuori tant'altre verità, che niun italiano osa dirle, che di libri sì fatti non se ne vede in Italia. Doveva egli ben prevedere tutto quanto gli è di poi avvenuto. Ma questa povera verità oh quanto è mal veduta da molti! » [4]. Con il padre Giuseppe Bianchini lamenta nel Baronio « quei termini sì oltraggiosi » adoperati verso chi è stato contro i papi, ed il rappresentare tutte le azioni dei papi come sante e giustissime, « inique tutte quelle di chi non ha operato a tenore di Roma ». Ed allo stesso scrive che occorre bensì « sostenere per quanto mai si può le azioni de' sommi pontefici, ma senza adulazioni, non volere provare che sia antico,

---

(1) *De ingeniorum moderatione*, lib. I, cap. XVII, pag. 167; *Epistolario*, XII, lett. 5780, pagg. 5363-66; lett. 5619, pag. 5209; lett. 5731, pag. 5326; lett. 5734, pag. 5333.

(2) *Epistolario*, III, lett. 978, pag. 1100 e seg.

(3) *Epistolario*, VI, lett. 2195, pag. 2339.

(4) *Epistolario*, VI, lett. 2279, pag. 2402.

che sia legittimo, ciò che non è: e permettere che la sana critica giudichi de' libri, de gli autori, de' miracoli, delle leggende, e simili altri punti della storia ecclesiastica. Meglio è che le diciamo noi le verità, più tosto che sentircele dette con ischerno da nemici. E se noi vogliam far passare per vera una cosa che non sia, nulla guadagniamo, anzi perdiam di concetto. Per grazia di Dio, la Chiesa santa non ha bisogno di menzogne, nè ha paura della verità. Dico ciò perchè costì s'è talvolta troppo delicati, e si teme e si sospetta di tutto ». Nel ringraziare Antonio Genovesi della *Logico-Critica*, e nell'elogiare l'opera, aggiunge: « ... se pur non si udiran fulmini di chi dapertutto paventa rovina della religione » [1].

Il desiderio di una storia ecclesiastica purificata da leggende, dove la verità trionfasse pur delle favole più care alle popolazioni, pur dei titoli di antichità e di gloria da secoli vantati da città o da Ordini religiosi, non era certo desiderio nuovo.

Dal 1643 i bollandisti si sforzavano realizzarlo. E Muratori aveva assistito alla procella levatasi intorno al bollandista Papebroch della Compagnia di Gesù per aver osato dichiarare leggendaria la derivazione dei carmelitani dal profeta Elia, ed aveva significato al Papebroch tutta la sua approvazione e la sua adesione.

Fleury nei suoi famosi « Discorsi sopra la storia ecclesiastica » non solo aveva condannato l'eccesso di credulità, l'opera di coloro che ritengono necessario trattenere il popolo in tutte le opinioni di cui si è imbevuto sotto pretesto di religione, che temono di conoscere l'antichità perchè sanno ch'essa non è loro favorevole, la credulità dei deboli e degli scrupolosi che « rispettano sino l'ombra della religione, e temono sempre di non credere abbastanza », che « fanno consistere una parte della pietà in credere tutto ciò che han scritto autori cattolici, e tutto ciò, che crede il popolo il più ignorante ». Non solo fin dal discorso preliminare aveva fatto sommariamente giustizia della pia tradizione della venuta della Maddalena in Provenza e di san Giacomo in Spagna, ma aveva anche detto in tale discorso: « Non mi si

(1) *Epistolario*, VIII, lett. 3995 e 4314, pagg. 3844 e 4075; XI, lett. 5423, pag. 5062.

cerchi... perchè nel primo secolo io abbia dette sì poche cose della santa Vergine, e degli Apostoli: ho detto tutto ciò che ho trovato di certo... Il trovarsi un fatto scritto in un gran numero di autori moderni, che si sono ricopiati gli uni dagli altri, non rende il fatto stesso nè più certo, nè più verisimile »[1].

Ora l'opera del Fleury esercita una influenza enorme per tutto il settecento. L'influenza non è sempre nel senso desiderato dall'autore e dai suoi seguaci, talora produce effetti tali da ben giustificare la riprovazione della S. Sede. Vittorio Alfieri, ingolfatosi « nei trentasei volumi della *Storia ecclesiastica* del Fleury », li lesse « quasi tutti con furore »; « fu quella lettura » — egli dice — « che cominciò a farmi cader di credito i preti, e le loro cose »[2]. Ma non sempre i *Discorsi* producono effetti così deleteri; talora inspirano soltanto il desiderio di sano metodo critico da usare nella storia della Chiesa.

La difesa della libertà della storia ecclesiastica è quasi un luogo comune tra gli eruditi del principio del settecento: anche quelli che sono dei timidi nella pratica, riconoscono in astratto alla storia tutti i suoi diritti.

Giovanni Bottari non fa che ripetere quanto infiniti altri hanno detto prima di lui allorchè nella sua prelezione all'Archiginnasio romano si scaglia contro i *nefarii homines, et veritatis hostes infensissimi, itidemque rerum ignari, et religioni nostrae infesti*, che avversano tale storia per timore ch'essa torni di profitto agli eretici[3].

---

(1) Trad. ital., Venezia, 1761-62, t. I, pagg. 18-20, 21, 26 (Paris, 1724, I, pag. 28 seg.).

(2) Alfieri, *Vita*, epoca II, cap. VII.

(3) *Oratio habita in romano Archigymnasio*, Romae, 1734, pagg. xxvii, xxiii e seg. Anche Bottari desidera vivamente quella riforma del messale e del breviario, intesa ad espellerne uffici di santi spurii, che i giansenisti si sforzeranno in ogni modo di realizzare: al pr. Corsini vicerè di Sicilia scrive (s. d.) « Il Papa ha già disteso una bolla per diminuire le feste, e ne scemerà tredici. Questa cosa è buona, ma bisognava riformare prima il Breviario, e il Messale, ed allora se ne potevano riformare molte più », Corsiniana, Roma, ms. 1877. Tuttavia il Bottari come storico non è — o almeno non è in tutti i periodi di sua vita — di spiriti antiromani: nel suo *Diario* (Corsiniana, Roma, ms. 1887) nota al 1° maggio 1739: « Il Card. Passionei mi propose, essendone stato da me interrogato, di fare una Istoria ecclesiastica, come in compendio quasi come quella del Fleury, e rilevare in vari discorsi tutti quei punti che sono secondo *il nostro sistema*, siccome egli ne' suoi discorsi ha rilevato quelli, che fanno a pro suo ».

Serry, rispettosissimo per tutto quanto ha una base nella Scrittura o quanto meno in un'augusta tradizione patristica, cerca colpire tutte le leggende che non abbiano una siffatta base, anche quelle più diffuse, anche quelle più care a tutta la cattolicità: l'iconografia tradizionale della Crocifissione, la storia della Veronica, le immagini della Vergine opera di san Luca, e con particolar zelo tutta la fioritura leggendaria intorno alla nascita ed infanzia della Vergine. All'infuori del voto di verginità, nulla è noto della infanzia ed adolescenza di Maria: tutto ciò ch'è stato scritto è appena degno *lucubrationibus anicularum*. Bisogna tenere presente, dice Serry, che *ut... vera negare miracula, impietatis est; ita falsa comminisci, superstitionis: parisque in Ecclesia Catholica periculi est, fictis delectari, et certa respuere* (1).

Muratori non è dunque un innovatore. È soltanto il più autorevole tra i divulgatori, giacchè mette al servizio di questa campagna per la verità una fama di erudito che non conosce confini. E qui la sua voce non risuona a vuoto: più d'uno tra i suoi amici e corrispondenti contribuisce con fervore all'opera di purificazione della storia ecclesiastica, particolarmente della storia locale, dalle incrostazioni di leggende formatesi nei secoli di mezzo.

Tali Giovanni Lami, P. F. Foggini, Girolamo Tartarotti. Il dotto bibliotecario della Riccardiana si attirò le ire di tutti i bigotti di Firenze per avere negato che la Vergine della chiesa dell'Annunziata dei Servi fosse stata dipinta da un Angelo, per aver contestato che san Luca scolpisse o dipingesse immagini della Vergine, e soprattutto per avere contestato che san Romolo, protettore di Fiesole, fosse vissuto nell'epoca apostolica, e fosse stato con Paolino e Frontino uno dei tre discepoli inviati da san Pietro ad evangelizzare la Toscana (2). Punto, questo, che

---

(1) SERRY, *Exercitationes historicae, criticae, polemicae, de Christo* etc., Venetiis, 1719, pagg. 125 et s., 135 et s., 219, 221, 233, 265, 323, 370 et s., 376 et s., 457 et s., 463 et s. (dove crede non si possa negare *nisi ingente temeritate* che il Corpo della Vergine sia stato assunto in Cielo, affermazione che contrasta alquanto con tutto il tono del libro).

(2) Vedi la storia di queste vicende in FRANCESCO FONTANI, *Elogio del dr. Giovanni Lami recitato nella reale Accademia fiorentina*, Firenze, 1789.

provocò anche un opuscolo del Foggini, già autore di un *De romano divi Petri itinere*, dove appunto vengono sostenute le idee del Lami [1]: opuscolo che dal caso in esame assurge a considerazioni sui cattivi effetti dello zelo dei falsi zelanti che temono la verità, e rammenta, come esempi insigni delle falsificazioni penetrate nella storia ecclesiastica, quelle due stesse leggende, di sant'Orsola e le undicimila Vergini, e di santa Veronica, che impressionavano il Muratori [2]. Ed il grande vignolese, già avanzato negli anni, non ristava dall'applaudire al Foggini per i suoi scritti [3].

Il Tartarotti desta non poco scandalo a Trento — sono pure attizzate le emulazioni di campanile fra Trento e Rovereto — e dà origine ad una polemica, dove però ha anche avversari di profonda dottrina, con il quarto degli opuscoli contenuti nelle sue *Memorie antiche di Rovereto, e de' luoghi circonvicini* [4], ove sostiene che sant'Adelpreto vescovo di Trento e venerato come santo martire non si chiamò Adelpreto, non fu martire, non venne mai santificato, e visse per quasi tutta la vita nello scisma: polemica che ha ad epilogo l'abbruciamento per mano del boia di uno scritto del Tartarotti sulla piazza di Trento tra la gioia del popolo.

In Toscana il servita Gherardo Capassi perde il favore dei granduchi e diviene sospetto di giansenismo per avere impugnato l'autenticità degli atti dei SS. Cresci e Compagni [5].

Anche l'avversione alle nuove rivelazioni, ai miracoli che vogliono appoggiare nuove dottrine o nuove interpretazioni o

---

(1) Pier Francesco Foggini, *De romano divi Petri itinere et episcopatu eiusque antiquissimis imaginibus*, Florentiae, 1741 (dedicata a Benedetto XIV), Giovanni Lami vi è detto *mirabilis vir* ed il *De eruditione apostolorum*, aureo libro (pag. 289).

(2) *La vera istoria di san Romolo, vescovo, e protettore di Fiesole*, Roma-Lucca, 1742, pagg. 8, 66.

(3) *Epistolario*, X, lett. 4525 del 27 aprile 1742, pag. 4273.

(4) Venezia, 1754: l'opuscolo in forma di lettera al consigliere Carlo Buffa reca la data del 5 dicembre 1752.

Alle *Memorie antiche* seguì un'*Apologia* (Lucca, 1758), ed a questa rispose il Bonelli con le anonime *Notizie istorico-critiche intorno al B. M. Adelpreto vescovo, e comprotettore della Chiesa di Trento*, Trento, 1760-61, due volumi in difesa del b. Adelpreto.

(5) Lombardi, op. cit., I, pagg. 169-172.

nuove pratiche, è comune: le *Novelle della repubblica delle lettere* di Venezia nel 1730 parlano quasi col linguaggio del Muratori di una Vita francese, esaltazione della Venerabile Margherita Maria Alacoque e delle rivelazioni di lei [1].

Ma a questo desiderio di depurare la storia ecclesiastica dalle leggende e dalle superstizioni non corrisponde, come sarebbe lecito attendersi, un fervore di studi nella esegesi biblica.

La passione critica ha un limite cronologico ben netto. Sarebbe irriverente dubitare della *Vulgata*, non accettare le attribuzioni e le cronologie tradizionali per le varie parti del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Riccardo Simon, il precursore della scienza moderna della esegesi biblica, aveva avuto contro di sè non solo Bossuet, ma Antonio Arnauld: quelli tra i nostri teologi e moralisti che in certa guisa sono prossimi all'Arnauld, qui pure paiono del suo avviso.

Concina, il maggiore dei rigoristi, sembra ignorare i gravi problemi esegetici che già al suo tempo son posti intorno al N. T., e non menziona il Simon. Ma non solo lo udiamo insorgere contro i « due o tre eretici » che contestano l'autenticità del passo delle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Ebreo relativo a Cristo, ma irritarsi che sia posta in dubbio l'attribuzione del Pentateuco a Mosè: « l'insidiosa insinuazione di Spinosa, che Esdra sia stato autore del Pentateuco, basta per dichiarare, che quest'empio non s'è vergognato di spacciare le più putride, e ridicole menzogne » [2].

Marcelli, l'ultimo campione della teologia agostiniana, conscio della critica di Riccardo Simon, tiene fermo che la creazione di Eva dalla costola di Adamo è storia, non allegoria, che fu un vero serpente quello che per suasione del diavolo la tentò, che tra la creazione del mondo e Mosè passarono quasi millecinquecento anni, e che, data la maggior durata della vita in quel tempo, ove si tenga conto delle generazioni e non degli anni, tale distanza non è maggiore di quella che intercede tra

(1) Pag. 311.
(2) *Della religione rivelata*, I, pagg. 79 seg., 117 seg.

i primordi del pontificato di Leone X e la seconda metà del secolo XVIII: il padre di Mosè era vissuto a lungo con Levi, questi con Isacco, Isacco aveva conosciuto Sem figlio di Noè, Noè Matusalemme, Matusalemme era stato compagno e commensale di Adamo: da qui l'attendibilità del libro della Genesi [1].

Bisogna cercare tra i dotti laici qualcuno più spregiudicato: il Lami, ad esempio, dottissimo in quanto concerne questioni bibliche. Egli è prudentissimo, ma attraverso la sua voluta obiettività nell'esporre lo stato delle questioni, non è arduo scoprire il suo avviso: sentire ch'è convinto dell'attribuzione a san Giovanni del quarto Vangelo e della I Epistola, ma che crede sia una interpolazione in questa il versetto dei tre testimoni (V, 7), e che ha qualche dubbio sopra l'autenticità delle altre due epistole gioannee, e sopra quella dell'Apocalisse, se pur approvi la Chiesa che le ha accolte nel canone neotestamentario [2].

Il desiderio di purificazione della teologia, della morale, della storia, è desiderio di ritorno alle origini, alle credenze ed ai sentimenti dei primi secoli del cristianesimo. Non è desiderio di spiritualizzazione, di trasformazione di quegli elementi che alla religiosità dei nostri tempi sogliono essere discari: è bene avvertirlo, perchè un equivoco sarebbe molto facile.

Tutti gli assertori dell'agostinianismo, li vedemmo già uniti nella difesa del principio che sia vero fuoco sensibile, non privazione di visione beatifica, la pena che affligge i bambini morti senza battesimo.

Concina cerca fare comprendere quali siano le pene sensibili dell'altra vita: « tutte le pene di questo mondo più spietate, e più crudeli congiunte insieme non possono rassomigliarsi all'acerbità funestissima delle pene infernali, perchè sono pene lavorate nell'arsenale della divina giustizia ». È interpretazione di eretici quella che crede allegorici i passi della Scrittura dove si accenna a fuoco infernale: « l'universale... sentimento dei cattolici è che quel fuoco sia vero, reale, e corporeo. Che vi sia un luogo

(1) *Institutiones theologicae*, III, pagg. 22 et seg., 335; I, pag. 77.
(2) *De eruditione Apostolorum liber singularis*, Florentiae, 1738, pagg. 387 seg., 397.

destinato, in cui debbano essere tormentati i dannati, è verità certa... La universale dottrina è che l'inferno sia un determinato e preciso luogo destinato per carcere tenebroso dei dannati nelle viscere della terra »[1]. Il suo fido Patuzzi scrive il *De sede Inferni* per dimostrare che tale sede è nelle viscere della terra; e crede trovare una base sicura del suo argomentare in ciò che avendo Dio destinato un fuoco vero e materiale a punire i suoi nemici ribelli, *quidni tantam abdere potuit intra penitiora viscera terrae oleosae, atque sulphureae materiae copiam, quanta sat esset comburendis reprobis omnibus, quorum profecto numerum novit?*[2].

Ma è pure impressionante scorgere l'adesione data da questi uomini, che in altre pagine ci parlano un linguaggio così elevato, che trova tanta rispondenza in noi, a superstizioni al loro tempo già del tutto discreditate.

Così a quella delle streghe e del sabba.

Girolamo Tartarotti, tanto apprezzato dagli studiosi di ogni tendenza[3], pubblica *Del congresso notturno delle Lammie*, ove, pur affermando la propria fede nella magia diabolica, operazione del demonio, vuol dimostrare che i pretesi convegni notturni delle streghe non sono che frutto della fantasia di allucinate[4]: ed il suo libro ottiene le lodi incondizionate di Muratori[5], alla cui operetta *Delle forze della fantasia* tanto Tartarotti si è inspirato. Ma quando Scipione Maffei pubblica *L'arte magica dileguata*, ove vuol negare l'esistenza dell'arte magica e delle operazioni diaboliche, incontra l'opposizione dello stesso Tartarotti, che pubblica un'*Apologia* del suo primo lavoro, quella, sia pur moderata, di Costantino Grimaldi[6], e quella concitata del padre Concina, qui come su ogni altro punto suo avversario.

---

(1) *Della religione rivelata*, II, pagg. 434, 436 e seg.

(2) Venetiis, 1763, pagg. 127, 22.

(3) Cfr. [Zaccaria], *Storia letteraria d'Italia*, 2ª ed., Venezia, 1750-51, II, pagg. 64-79, 214 e seg.

(4) *Del congresso notturno*, Rovereto, 1749, pag. 160.

(5) Lett. 17 dicembre 1748 e 18 giugno 1749 nn. 5653 e 5765: *Epistolario*, XI, pag. 5234; XII, pag. 5350: cfr. anche lettera 27 luglio 1746 n. 5304 (*Epist.*, XI, pag. 4967 seg.) con l'affermazione: « Veramente io credo poco alla magia ».

(6) Il Grimaldi nella *Dissertazione in cui si investiga quali siano le operazioni che dependono dalla magia diabolica e quali quelle che derivano dalla magia artificiale*

Concina in *Della religione rivelata* scrive: la Chiesa ha sempre creduto che « i demoni per mezzo degli uomini scellerati, chiamati Maghi, operano effetti prodigiosi. Ed a fronte di tutta la tradizione della Chiesa, vi è a' giorni nostri chi ha il coraggio di pubblicare libri, nei quali si tenta per ogni via di far credere a coloro i quali di tali materie poco ne sanno, che non si dia questo commercio sacrilego dei demoni cogli uomini iniqui, e spacciano l'arte magica per una favola? » [1]. E Maffei pubblica a replica la sua *Arte magica annichilata*.

Mamachi nelle *Antiquitates christianae* si oppone alla opinione di Maffei; ed ecco entrare nel dibattito il padre Zaccaria, che naturalmente prende le parti del campione della sua scuola. Mamachi allora in *De' costumi de' primitivi cristiani* replica che Maffei « può essere bravo antiquario, e poeta, ma non è già un eccellente Teologo », e che le sue opinioni in materia di magia sono contrarie alla perpetua tradizione della Chiesa ed alla comune opinione dei Padri [2].

Anche Marcelli crede nella possibilità di commercio degli uomini con i demoni [3].

Concina crede ancora nella esistenza dei satiri [4].

---

e naturale (Roma, 1751, pubblicata postuma con l'approvazione del Bottari e l'*imprimatur* dell'Orsi), pure restringendo molto il campo della magia nera, crede, contro il Maffei, essa abbia continuato ad esistere pur dopo la venuta di Cristo. Il Grimaldi accede anche a qualche credenza del suo tempo, come a quella della remora che ferma le navi.

(1) I, pag. 69. — Vero è che nella *Theologia christiana* (III, pag. 82 seg.), Concina, pur mostrando di credere nelle streghe e nei loro rapporti con il diavolo, e pur dicendo che *Catholici omnes* ritengono possibili i transiti delle streghe da luogo a luogo, tiene un linguaggio un po' diverso: riconosce che frequentemente si tratta d'illusioni, quanto al sabba, *frequentissime fabulosa, et phantastica esse censeo; ...fieri tamen reapse posse, non est inficiendum... communis Catholicorum sententia docet, reipsa hanc commixtionem daemonum mulierumque accidere.*

(2) *De' costumi*, III, pag. 270 seg.

(3) *Institutiones theologicae* cit., III, pag. 208 seg.

(4) *Theologia christiana*, VIII, pag. 171. Ma ancora il notissimo arcivescovo di Taranto Giuseppe Capecelatro (un ministro di Gioacchino Murat!), che, come si dirà a suo luogo, si riannoda pur egli al giansenismo italiano, crederà nella esistenza di uomini con corna e di mostri, frutto de « l'abominevole commercio degli uomini colle bestie » (*Lettera pastorale o sia istruzione canonica sul battesimo cristiano*, 2ª ed., Napoli, 1817, pag. 255 seg.).

Anche per quanto tocca l'interesse verso la scienza, il modo di concepire i rapporti tra scienza e fede, non c'è alcuna unità tra questi uomini che sotto altri punti di vista ci sembrano così prossimi l'uno all'altro.

Alcuni, per lo più quelli che appartengono ad Ordini religiosi, mostrano un completo disinteressamento per quanto non è scienza sacra, e paiono ignorare un problema dei rapporti tra scienza e fede: la scienza non può che piegarsi là dove parla la Chiesa. Ed ecco Patuzzi riassumere (nel 1763!) la posizione tradizionale del suo Ordine contro l'ipotesi copernicana, e negare che Galileo sia riuscito a dimostrarne la rispondenza al vero (1). Ecco Marcelli in difesa dell'antichità della Terra secondo la cronologia mosaica, dire che i dati geologici non inficiano la narrazione del V. T., che forse la Terra fu già creata da Dio con tutti gli attuali accidenti geologici, che forse la spiegazione di questi va cercata nel diluvio: ma che comunque, una volta dimostrata l'inspirazione dei libri sacri, *quidquid in contrarium afferri potest vanus erit humanae superbiae conatus* (2).

In Muratori troviamo invece uno degli spiriti più avidi di sapere, per cui nessun ramo della scienza è privo d'interesse, che si appassiona di questioni fisiologiche, di esperienze di elettricità, di fenomeni teratologici. Naturalmente egli si trova di fronte alla questione dei rapporti tra scienza e fede; ed in lui par di sentire limpida l'eco della voce di Galileo Galilei nelle due celebri lettere, a p. Benedetto Castelli ed a madama Cristina di Lorena (3).

Per Muratori la questione dei rapporti tra scienza e fede si riduce a questi punti: allorchè si trattano questioni estranee alla religione, qual'è il valore delle Sacre Scritture, quale quello dei giudizi della Chiesa? Per questi ultimi, egli non ha seri dubbi: allorchè si tratti di fatti posti al di fuori dei limiti dell'autorità della Chiesa — e tali sono i fatti fisici, astronomici, geografici — la Chiesa è soggetta ad errore (4). Sul valore delle

(1) *De sede Inferni*, pagg. 50-54.
(2) *Institutiones theologicae*, I, pag. 78.
(3) *Opere*, ediz. nazion., V, pagg. 282-285, 315 seg.
(4) *Prolegomena* alla *Elucidatio* del Cerri: *Elucidatio*, pagg. 21-30.

Sacre Scritture, cioè sui limiti ch'esse possono porre alla indagine della scienza, Muratori non può dare una risposta altrettanto perentoria. Quello di stabilire la « libertà degl'ingegni » nel trattare le questioni « di fisica, d'astronomia, di medicina » e d'altre materie, fu uno degli scopi ch'egli si propose nel *De ingeniorum moderatione*, come dice la lettera 12 luglio 1709 ad Antonio Vallisnieri, che contiene in riassunto il programma dell'opera [1].

In questa, nel considerare tal punto, Muratori ha presente in modo particolare l'ipotesi copernicana, ch'egli del resto protesta di non adottare bensì di considerare soltanto come ipotesi verisimile. In materia d'interpretazione della Sacra Scrittura il Muratori pensa — si sente sempre in lui l'eco galileiana — che ci si debba riportare al linguaggio del tempo, e fare la loro parte alle espressioni poetiche, rammentare che la Scrittura si propone di far conoscere al volgo le verità in materia di fede, di costume, non già di dargli cognizioni scientifiche. Dev'essere quindi concessa una interpretazione assai più larga allorchè la Scrittura parla di argomenti scientifici che non allorchè parla di verità religiose e morali. Alcuni — dice Muratori — affermano che ogni proposizione della Sacra Scrittura dev'essere presa nel senso letterale e proprio, solo che tale senso non ripugni con quelli di altri passi della Scrittura o con verità di per sè evidenti o con definizioni pontificie; ma non è accettabile un'affermazione così ampia in generale. Sono innumerevoli i passi della Scrittura, non concernenti punti necessari per la salvezza dell'anima, cui *neque Fidei, neque Ecclesiae placita, neque naturalis luminis lux palam repugnat, et tamen in sensu litterali ac proprio a Sanctis Patribus, aliisque Catholicis interpretibus non accipiuntur*. Per interpretare questi passi in modo diverso da quella che sarebbe l'interpretazione *prima facie*, è sufficiente *ut id probabilior aliqua ac verisimilior ratio suadeat, petita e Liberalibus disciplinis, e profanis Historiis, e populorum moribus, aliisque etiam minus certis fontibus, et sit non violenta, sed naturalis, atque in aliis similibus locis usitata et*

(1) *Epistolario*, III, lett. 978, pag. 1100 seg.

probata interpretandi ratio. Ed aggiunge: se scrittori inspirati non esitarono ad attribuire a Dio corpo e membra e perturbazioni dell'animo ed operazioni proprie dell'uomo, pur di significare i veri effetti dell'operare divino, *quanto aequius huiusmodi minus accurato loquendi genere uti potuerunt, dum de phisicis et humanis rebus quidpiam enarrabant?* Il senso letterale della Scrittura (in opposizione a senso mistico) può essere alla sua volta proprio o figurato: ora quante volte le parole della Scrittura siano oscure, suscettibili di varie interpretazioni, sarà incerto se si parli in senso proprio o in senso figurato, e sarà lecito usare di varie interpretazioni letterali: ed ogni interpretazione sarà tollerabile s'essa non sia *contorta ac violenta* o opposta *aliis Scripturae Traditionis et Rationis luminibus*. I passi della Scrittura che si riferiscono alla fede od ai costumi debbono essere spiegati in modo unico, *quia germanum eorum sensum a Deo unice expetitum jam Ecclesia ab ipso Deo didicit, et per Traditionem, atque unanimem Patrum consensum ad nos usque transmisit*. Ma negli altri passi della Scrittura, se il senso sia oscuro, deve ammettersi la diversità d'interpretazioni letterali. Spesso del resto, in queste materie estranee alla fede ed ai costumi, non v'è nemmeno una interpretazione che rappresenti la *traditio* della Chiesa. I Padri sovente trascurarono tali punti come inutili o pericolosi; ma se pure li trattarono, la Chiesa non volle che la loro autorità avesse qui tale peso da assumere valore di tradizione ecclesiastica e da coartare tutti i posteri. Noi dobbiamo venerazione ai Padri quante volte *de Christi, et Ecclesia, et morum doctrina loquuntur, eamque doctrinam in sacris Litteris unanimi consensu exponunt. In reliquis profanae Litteraturae partibus, immo in ipsis Scripturis interpretandis, ubicumque non agitur de salutari illa Fidei et Caritatis doctrina, numquam ita premimur auctoritate, aut sanctitate, aut eruditione Majorum, ut si quid melius, verius, aut saltem verisimilius ac probabilius nobis occurrat, proferre, atque etiam adoptare non liceat* [1].

(1) *De ingeniorum moderatione*, lib. I, capp. XXII e XXIII (Venetiis, 1752, pagg. 101-113, particolarmente pagg. 106 e 108). Non si tratta d'idee oltremodo ardite

Serry estende notevolmente i limiti della inspirazione. Nella Scrittura inspirata l'*afflatus* e la *directio* dello Spirito santo si son manifestati anche ove si trattava di argomenti attinti alle scienze profane o si fissavano dei fatti e così ove gli scrittori erano ammaestrati intorno a cose che avrebbero diversamente ignorate, come ove descrivevano avvenimenti loro noti per informazione diretta: ma anche per Serry l'inspirazione non può essere estesa alle singole parole, venire considerata come un dettato dello Spirito santo allo scrittore (1).

Il problema del valore della inspirazione è ripreso dal Lami. L'inspirazione secondo lui agisce diversamente sui profeti, e sugli storici o sui dotti che raccontano le cose avvenute o danno precetti morali e prescrivono cerimonie o riti. Nei primi l'inspirazione garantisce la sostanza della profezia, non le singole parole: nei secondi, ove essi riferiscano cose viste od udite, o diano ammaestramenti frutto del loro raziocinio, l'inspirazione garantisce la verità sostanziale: non l'ordine della narrazione: non l'eloquenza: è fantastico pensare alle Scritture inspirate come se tutte le parole fossero state dettate dallo Spirito santo (2).

Concepita in tal modo, la questione dei rapporti tra scienza e fede, ha sicuramente punti di contatto con un'altra questione: quella del potere della Chiesa di decidere in materia di fatti, e particolarmente di fatti contestati. Questione quant'altra mai astratta, ma che troviamo sempre dibattuta in rapporto a fatti-specie concrete. Agl'inizi del secolo XVII, sotto la forma della tesi « *Non est de fide hunc numero Papam, exempli gratia, Clementem VIII, esse verum Papam* » era stata — dicono i nostri scrittori — minaccia fatta balenare dai gesuiti al Pontefice di

---

per il secolo. Il tomista Chignoli, la cui ortodossia è al di sopra d'ogni discussione, insegnerà nelle più volte menzionate *Praelectiones theologicae*, pars I, t. I, pag. 9, che nella Scrittura la inspirazione copre le parole che spiegano cose superiori alla comprensione umana; nelle cose facili e nel racconto di cose seguite, si deve ritenere che la inspirazione abbia indotto gli scrittori a scrivere, ma non regga già le singole frasi e parole.

(1) SERRY, *Praelectiones*, III, pagg. 260-271.

(2) *De eruditione Apostolorum*, pag. 362.

trincerarsi dietro la liceità di contestare la sua qualità ov'egli definisse contro Molina la questione *de auxiliis divinae gratiae* [1]. Qualche decennio più tardi, diveniva la questione capitale per il giansenismo.

Questo si era affermato in contrapposizione al potere centrale della Chiesa non nella difesa delle cinque proposizioni di Giansenio, ma nel negare che le cinque proposizioni fossero nell'*Augustinus*. I giansenisti erano dunque ribelli, non ad un insegnamento dogmatico, ma ad un'asserzione della suprema autorità ecclesiastica (questa almeno l'impostazione ch'essi davano alla controversia); e ritenevano di poterlo essere a buon diritto, in quanto la Chiesa non ha il potere di definire questioni di fatto.

I dubbi sulla infallibilità pontificia non venivano quindi in considerazione. Poco importava se nell'asserire che le cinque proposizioni rispondevano al pensiero di Giansenio ed erano state estratte dalla sua opera, il Papa avesse avuto concorde con sè la grande maggioranza dell'episcopato o anche tutta la Chiesa: perchè neppure tutta la Chiesa avrebbe potuto decidere questioni di fatto in modo obbligatorio per i credenti: a tanto non si estende la promessa di assistenza data da Cristo.

La questione: — cosa è un dogma? — viene formulata nel secolo XVIII nei termini, del resto equivalenti: — cosa la Chiesa può costringere a credere?

Grimaldi, nella prima parte di quelle già citate *Discussioni istoriche* (parte scritta nel 1699) osserva che mentre le verità che si traggono come necessaria conseguenza da altre verità per lume naturale hanno la stessa natura di queste ultime, invece, allorchè si tratti di verità desunte da proposizioni note per lume di fede, poichè queste sono staccate e indipendenti tra loro (non connesse cioè per una sequela di leggi naturali conoscibili dall'intelletto umano), « forza è che diciamo, che le conseguenze, per necessarie che siano, non godon quella sicurtà, che godon le loro antecedenti ». Se così non fosse, si avrebbero sempre

(1) SERRY, *Historia* cit., coll. 277-285; REUSCH, *Der Index*, II, pag. 308 seg.

nuovi articoli di fede, man mano che si andassero deducendo nuove conseguenze dai principî della nostra credenza (1).

Muratori si palesa come lo spirito del suo tempo che vive i problemi inerenti alle verità della Fede, non con maggiore profondità nè con maggiore intensità, bensì con maggior bramosia di conoscere, con più desiderio di scorgerli con la medesima chiarezza con cui scorge i problemi storici. Egli tratta la questione dei limiti della obbligatorietà della credenza negli anonimi *Prolegomena ad veritatis et pacis amantes* premessi alla *Elucidatio Augustinianae de divina gratia doctrinae* del Cerri.

Per lui la Chiesa è fallibile nei fatti posti al di fuori dei limiti della sua autorità (quali sono i fatti fisici, astronomici, geografici). Circa gli altri fatti, essi o sono *mera facta* o *facta cum dogmate coniuncta*: sui primi la Chiesa è soggetta ad errore, ma a buon diritto può esigere dai fedeli la *fides humana* nei suoi giudizi, e pretendere *obsequium, reverentia, atque modestia*; circa i *facta cum dogmate coniuncta*, la Chiesa gode d'infallibilità ove non possa definire il dogma senz'affermare il fatto, e questo è il caso della ecumenicità di un Concilio (il fatto è ch'esso venne costituito da vescovi regolarmente consacrati; ma senza la certezza su questo fatto non si potrebbe mai essere certi se siano verità di fede quelle affermate dal Concilio), o della qualità di legittimo Pontefice in una persona. Per gli altri fatti connessi con un dogma, ma non così strettamente, è pio credere che la Chiesa non possa errare: si richiede *mentis inclinatio atque intellectus submissio* per cui *fortiter malimus in his quoque decretis credere Ecclesiae judicanti, quam nobis* (2).

Non ci vuol molto per scorgere il fondo del pensiero di Muratori su quello ch'è il punto dibattuto al suo tempo. La Chiesa non era infallibile nel definire che le cinque proposizioni fossero contenute nell'opera di Giansenio e rispondessero al pensiero di lui (3); ed invero, se molti rimproveri egli rivolge

---

(1) *Discussioni istoriche*, I, pagg. 211, 213

(2) *Elucidatio Augustinianae de divina gratia doctrinae*, pagg. 21-30.

(3) La distinzione tra *mens* dell'opera e pensiero vero, sentimento recondito dello scrittore, non viene in considerazione negli scrittori dei nostri due secoli che trattano la questione delle cinque proposizioni.

ai giansenisti in quei *Prolegomena*, invano si cercherebbe l'affermazione di un diverso convincimento su tale punto.

Ma c'è altro: Muratori quasi certamente in questi *Prolegomena* aveva forzato in senso ortodosso i propri convincimenti. Ed infatti lo sentiamo qualche anno dopo scrivere al Cerri: « Sono intrigato presentemente in quella difficile questione se s'abbiano a credere di fede alcuni fatti che succedono di mano in mano nella Chiesa, come *Clemens XI est verus Pontifex Romanus, Concilium Tridentinum est legitimum. S. Aug. et alii Patres sunt auctores horum librorum*; ed altre simili, dalle quali dipende la certezza del decretare i dogmi, e del trovare la tradizione. I moderni tengono la prima immediatamente di fede, e Roma non vorrebbe udire altro suono. Io per me non so capirla, perchè questo è un ammettere nuove rivelazioni, cosa da tutti riprovata, e Formoso Papa, dopo morto fu dichiarato Papa illegittimo dal successore. Nè mai la Chiesa ha dichiarato eretico chi ha dubitato di questo. — Ma come saremo certi che i decreti del Papa, e de' Concilii siano infallibili, se prima non è certo che il Papa, e il Concilio sia legittimo? Vorrei dire, che basta in ciò l'evidenza morale. Ma non so se potrò dispiacere. Vogliono che sia di fede questa proposizione: *Sempronius peccavit in Adam*, perchè rivelata in quella universale *Omnes peccaverunt in Adam*. Così è, *Omnis rite electus, est verus Pontifex Romanus*. Da questa universale che dicono rivelata, si contiene l'altra particolare, *Clemens XI*, etc. La prima proposizione, *Sempronius* etc., con difficoltà la credo immediatamente di fede. La seconda, *Clemens*, etc. non so mai vederla tale. — Il gruppo è duro »[1].

---

(1) *Epistolario*, IV, lett. 1264, pag. 1464. Nel *De ingeniorum moderatione* Muratori ritiene che tra gli oggetti necessari a credersi sotto pena di cadere in eresia non rientrino i fatti che non sono registrati dalla Scrittura, le rivelazioni o profezie di santi, pur se accolte *ab antiquo* dalla Chiesa (lib. I, cap. XVII), i miracoli che non si trovino menzionati nei libri inspirati (lib. III, cap. XI), le canonizzazioni di santi per cui nè la Chiesa nè il Pontefice fruiscono della infallibilità (questa non è *immunitas ab omnibus erroribus, sed ab erroribus in doctrina Christi, et in factis per Apostolorum calamum ant vocem traditis* (lib. I, cap. XVII).

Chignoli, *Prael. theolog.*, pars I, t. I, pag. 155 seg., approva l'opinione di Muratori che siano obbligatori a credersi i soli fatti fissati nella Rivelazione o raccolti da una tradizione attestata autentica dalla Chiesa.

A conclusioni meno accette che non siano quelle dei *Prolegomena* muratoriani per quanti vogliono fare salva l'autorità della Chiesa di dirimere definitivamente ogni controversia, giunge il padre Serry.

Nella *Disputatio « De Romani Pontificis super Concilia Generalia praestantia auctoritatis, potestatis, atque jurisdictionis »* [1] il Serry, che è un infallibilista [2], si chiede se così il Papa come il Concilio siano infallibili allorchè si tratti di fatti dottrinali intorno ai quali niente sia stato rivelato, giusta le risultanze della S. Scrittura e della Tradizione divina.

Per lui è ovvio che non si dà tale infallibilità là dove ci si trova di fronte ad un fatto storico o personale, dove cioè viene semplicemente riferito un avvenimento: ma a suo avviso (e crede di avere con sè la parte migliore dei teologi) tale infallibilità non si dà neppure allorchè si tratti di risolvere se in un dato scritto o testo sia affermato o negato un dogma (intorno al quale non v'è discussione).

Ed il Serry crede di poter dimostrare che concilii e papi più volte caddero in errore nel decidere tali questioni; e ben si comprende — egli soggiunge — che l'assistenza dello Spirito santo sia limitata alla definizione dei principî di fede, ed alla retta intelligenza della S. Scrittura e della Tradizione: per lui, nonchè la certezza di fede, neppure la certezza morale ha la Chiesa allorchè vuol definire un c. d. fatto dogmatico.

Nè lo inquietano le obiezioni degli avversari, che in tal modo mancherà la certezza nella canonizzazione dei santi, nella ecumenicità dei concilii, nella qualità di legittimo Papa. Nella canonizzazione dei santi — e lo stesso può ripetersi per gli altri due casi — non si dà infallibilità soprannaturale, derivante da

---

(1) In *Praelectiones*, IV, pagg. 127-140.

(2) *De romano Pontifice in ferendo de fide moribusque judicio, falli et fallere nescio*, Patavii, 1732.

Una buona trattazione delle medesime questioni in un'*Apologia de' Brevi di Clemente IX e d'Innocenzo XII e del decreto del S. Offizio del 28 gennaio 1694* in Bibl. V. E. Roma, Fondo gesuitico 499, dove si difende la liceità di non credere le cinque proposizioni sieno nell'*Augustinus*.

rivelazione divina, ma soltanto infallibilità morale, derivante in parte dai risultati delle indagini compiute, in parte *ex peculiari Spiritus Sancti afflatu; qui Ecclesiae in causa tanti momenti adesse praesumitur*; ma chi negasse che un dato santo fosse tale, sarebbe *irreligiosus* ed *impius*, non già eretico formale [1].

È bene fissare che colui il quale non impugna già un errore condannato dalla Chiesa, ma, convenendo nella condanna dell'errore, vuole scusare l'autore col dimostrare che a torto l'errore stesso gli venne attribuito, potrà dirsi *temerarius, pervicax, ac minus etiam religiosus*, ma non già eretico: ed anche quel severo giudizio dovrà essergli risparmiato s'egli sia indotto al suo atteggiamento da una ragione gravissima, che scusi la sua audacia.

I giansenisti non possono trarre vantaggio da queste dottrine. Occorrerebbe all'uopo ch'essi dimostrassero non che Innocenzo X ed Alessandro VII *potevano* errare, ma che in fatto *errarono*: dimostrazione che i giansenisti più e più volte tentarono, ma senza mai riuscirvi [2].

Nota del resto il Serry che poichè si deve credere con fede divina soltanto ciò ch'è stato rivelato da Dio, tutti i presupposti materiali dell'atto di Fede è sufficiente siano creduti con certezza naturale. Il fedele ch'è istruito in un mistero, deve avere la convinzione fondata, la certezza di essere stato ammaestrato da un buon pastore, e di avere appreso quanto gli è stato insegnato: ma non già la fede divina su tali due punti [3].

Di maggior interesse ancora per mostrare tutti i tratti di questo asserito giansenismo è il seguire alcuni suoi atteggiamenti di fronte a controversie e problemi che si aggirano nell'ambito di quella che più propriamente si può chiamare vita chiesastica.

---

(1) Cfr. anche del Serry, *De romano Pontifice in ferendo de fide moribusque judicio* cit., pagg. 61, 132; *Ab Aloysio Mario Lucino R. J. C. G. Aperta jam fronte provocati, iterata defensio. Seu infallibilitatis pontificiae iustis terminis circumscriptae fusior explicatio, firmior defensio. Dissertatio apologetica*, ed. secunda, Parisiis 1735, pag. 133 seg.

(2) *Ab A. M. Lucino... Aperta jam fronte provocati, iterata defensio* cit., pagine 133-138, 143.

(3) *De fide*, III, pagg. 148-156.

Il giansenismo francese, nel suo desiderio di un ritorno alle origini cristiane, si era fatto assertore della conoscenza della Scrittura da parte di tutti i cristiani, ed era pertanto divenuto fautore delle traduzioni dei libri sacri in volgare. Le proposizioni 75-85 condannate in Quesnel affermano appunto la necessità per tutti i cristiani di leggere la Scrittura [1].

Inutile dire che gli avversari si giovavano di queste affermazioni per ulteriori riavvicinamenti del giansenismo alle due grandi confessioni protestanti. Anche Scipione Maffei insorge contro la pretesa di dare il Vangelo in mano ad ogni fedele, ricordando che la lettura del Vangelo in volgare fu l'origine di tutte le eresie.

V'è peraltro pur tra noi chi sostiene invece l'opportunità di un'ampia conoscenza della Scrittura da parte di ogni cristiano.

Giovanni Bottari compone — ma non stampa — una monografia « *Se si debba tradurre in volgare gli Evangeli di Gesù Cristo e qualche altra parte della S. Scrittura* » [2].

Egli osserva che « il male che regna universalmente in Italia è l'ignoranza della dottrina di G. C. e il non aver altra idea della nostra Religione che quella, che si apprende da alcuni libricciuoli di devozione, che non insegnano altro che alcune pratiche materiali, superficiali, ed esteriori, e che non insegnano adorare Iddio *in spiritu, et veritate*, come comanda G. C.; di simili libri n'è inondata la nostra Italia ».

---

(1) *Utile est et necessarium, omni tempore, omni loco, et omni personarum genere studere et cognoscere spiritum, pietatem, et Mysteria Sacrae Scripturae. — Lectio Sacrae Scripturae est pro omnibus. — Obscuritas sancta verbi Dei non est laicis ratio dispensandi se ipsos ab eius lectione. — Dies Dominicus a Christianis debet sanctificari lectionibus pietatis, et super omnia Sacrarum Scripturarum. Damnosum est Christianum ab hac lectione retrahere velle. — Est illusio sibi persuadere, quod notitia Mysteriorum Religionis non debeat communicari feminis lectione sacrorum librorum. Non ex feminarum simplicitate, sed ex superba virorum scientia ortus est scripturarum abusus, et ortae haereses. — Abripere e Christianorum manibus Novum Testamentum, seu illud eis clausum tenere, auferendo eis modum illud intelligendi, est illis Christi os obturare. — Interdicere Christianis lectionem Sacrae Scripturae, praesertim Evangelii, est interdicere usum luminis filiis lucis, et facere ut patiantur speciem quamdam excommunicationis.*

(2) CORSINIANA, Roma, ms. 1878.

Altri secoli possono aver fatto a meno della traduzione in volgare della Scrittura: ma dopo che i casisti hanno inondato il mondo « con una dottrina quasi tutta diversa da quella, che si legge nel Sacro Testo », la traduzione è divenuta assolutamente necessaria.

Comunque, è certo che la S. Scrittura è stata fatta non per i preti e per i dotti soltanto, bensì per tutto il popolo cristiano: la lettura in volgare della Scrittura « è stata in uso *semper, ubique, et ab omnibus*, che è il carattere secondo il Lirinense della giusta, e vera, e legittima Tradizione ».

Non voler concedere di leggere la Scrittura a chi ignora il latino si risolve necessariamente nell'uno o nell'altro di due propositi egualmente iniqui: infatti o con tale divieto si vuole fare sì che la moltitudine non conosca la legge di Dio; o si pretende di saperle spiegare questa legge in modo migliore « di quello, che abbia fatto lo Spirito Santo ».

Il Concina si limita a menzionare la Scrittura, e particolarmente le Epistole di san Paolo, come il libro che i confessori debbono studiare più di ogni altro. « Sopra tutto è di necessità di ben comprendere lo spirito, e l'anima della morale cristiana, il fine, e i mezzi della medesima. Tutto ciò, come nella sua vera sorgente, ritrovasi ne' detti Libri Santi [1] ». V'è qui il solito desiderio che i pastori di anime prima di attingere ad altre fonti in materia morale ricorrano a quelle purissime della Scrittura o della patristica, lasciando da parte tutte le speculazioni del probabilismo e della casistica: nulla più.

Il Serry affronta senz'altro le proposizioni quesnelliane: la loro concordanza, pressochè letterale, con le opinioni dei Padri della Chiesa è innegabile, egli dice, e lo prova con i testi alla mano: Giovanni Crisostomo e Gregorio Nisseno, Ambrogio ed Agostino, lo stesso Tommaso d'Aquino.

La condanna pontificia non può evidentemente essere condanna di questi Padri: essa non deve significare che ciò, che la lettura dei libri sacri, pur essendo per tutti opportuna, a tutti consigliabile, non è tuttavia una di quelle manifestazioni della

(1) CONCINA, *Istruzione ai confessori*, pag. 84.

vita religiosa che la Chiesa non possa vietare a taluno per il suo bene. La Chiesa ha facoltà di proibire la lettura dei libri sacri in volgare, sebbene questo sia affare tutto disciplinare, che può venir risolto diversamente nei varî Paesi, secondo suggerisca la opportunità; la lettura della Scrittura non deve però costituire il solo modo di santificare la festa. Con queste correzioni e queste riserve, le proposizioni quesnelliane sono ineccepibili [1].

Serry osa anche difendere l'uso, vigente in varie regioni, che il popolo prenda parte alle cerimonie religiose rispondendo al clero: la condanna della proposizione 86 di Quesnel [2] è spiegabile solo come condanna dell'uso della lingua volgare nelle cerimonie del culto: ma contrasterebbe davvero all'uso dei primi secoli, raccomandato dai Padri, ove suonasse condanna di una partecipazione rispettosa ed ordinata del popolo alla liturgia [3].

Evita un così bruciante terreno, ma pur tenendosi lontano dalle proposizioni di Quesnel dà tuttavia una esplicita adesione al principio che tutti abbiano a conoscere la Scrittura, l'arcivescovo Incontri: « La lezione del nuovo Testamento debbe essere l'occupazione ordinaria de' Cristiani. Ciascheduno vi troverà la dottrina, che dee seguitare [4] ».

La celebrazione e l'assistenza alla messa formano oggetto di battute polemiche da parte di tutti gli scrittori rigoristi contro le asserzioni dei casisti, sulla liceità di celebrare essendo in peccato mortale, di dire la messa con grande rapidità, di assistervi distrattamente con una pura presenza materiale, di adempiere al precetto dell'assistenza alla messa ascoltando contemporaneamente varie parti di diverse messe celebrate a più altari.

Tra gli scrittori che si occupano *ex professo* dell'argomento, da ricordare il canonico regolare lateranense Cesare Benvenuti da Crema — autore anche di una traduzione italiana della *Città di Dio* di sant'Agostino — che nel 1726 in un opuscolo, *Sacerdos*

---

(1) *Theologia supplex coram Clemente XII*, pagg. 27-42.

(2) *Eripere simplici populo hoc solatium, jungendi vocem suam voci totius Ecclesiae, est usus contrarius praxi Apostolicae, et intentioni Dei.*

(3) *Theologia supplex*, pagg. 42-45.

(4) *Trattato delle azioni umane*, pag. 188.

ad altare celebrans in Missa privata, mentre raccomanda ai sacerdoti tutta la diligenza necessaria nella celebrazione della messa, sostiene il diritto dei fedeli di comunicarsi a tutte le messe, anche a quelle per i defunti, ricavandolo dal desiderio espresso, senza limitazioni, dal Tridentino, nella sess. XXII, c. 6.

Appunto a Crema sorgeva poco appresso la controversia se i fedeli abbiano un vero e proprio diritto di comunicarsi nelle messe cui assistono, controversia che fece scorrere ruscelli d'inchiostro [1].

Ad un altare della cattedrale di Crema celebrava quotidianamente un sacerdote Giuseppe Guerreri, il quale nella messa comunicava i fedeli presenti. Ciò a giudizio di altri sacerdoti produceva un ritardo che rischiava di rendere impossibile la celebrazione nella mattinata di tutte le messe assegnate a quell'altare. Il Guerreri, vistosi contestare il suo diritto di comunicare i fedeli presenti, scrisse per dimostrare l'esistenza nei fedeli di un vero diritto di ricevere la comunione con particole consacrate nella messa cui avevano assistito, non in una messa precedente. Si accese una disputa teologica: ed a favore della opinione del Guerreri sottoscrissero cinquantadue dottori, cui si unì poi il Muratori.

Il Guerreri potè credersi vincitore allorchè un decreto della Congregazione dei Riti 2 settembre 1741, dirimendo altra questione, decise che l'Eucarestia ha *ratio sacrificii* in quanto *in Missa ministrata ex particulis in eadem Missa consecratis; Sacramenti vero tantum ratio ei, quae ministratur ex particulis praeconsecratis, et in pixide custoditis*, decreto da cui era agevole conchiudere un maggior valore della comunione fatta con particole consacrate nella medesima messa. Ma invece la questione, avocata a sè da Benedetto XIV — che già da cardinale erasi occupato dell'argomento — venne da lui decisa in senso opposto a quello patrocinato dal Guerreri con l'enciclica *Certiores* ai vescovi d'Italia del 13 novembre 1742 [2].

---

(1) Una ricca bibliografia trovasi nella prefazione dell'operetta del servita TRAVERSARI, *De incruenti novae legis sacrificii communione*, Patavii, 1779, e la storia della controversia è stata scritta dal gesuita Benedetto Volvi.

(2) BENEDICTI XIV, *Bullarium*, Romae, 1754, I, n. 64, pag. 129 seg.

Insegnava il Pontefice non potersi credere da alcun cattolico che le messe private, in cui si comunica il solo sacerdote, perdano perciò *veri, perfecti, et integri sacrificii incruenti a Christo Domino instituti rationem*. È invero lodevole il costume che il sacerdote celebrante comunichi gli astanti; ma i pastori devono ammonire coloro che desiderano comunicarsi di studiare il tempo il luogo e le circostanze più opportuni. Certo, allorchè si celebrava in ogni chiesa una sola messa quotidiana, sarebbe stato pregiudizievole non ammettere in essa i fedeli alla comunione; ma oggi, che tante messe si celebrano ogni giorno, non vi sarà nulla di male se talora per date circostanze il vescovo abbia ad ordinare che in una determinata messa non venga impartita la comunione.

La questione non sembrò definitivamente risolta dalla enciclica pontificia ai fautori della opinione sconfessata. La polemica continuò dunque a trascinarsi; e poichè si accusavano i gesuiti di avere per primi introdotto l'uso di comunicare i fedeli all'inizio della messa, con particole già consacrate in una messa precedente, la polemica prese in alcuni scrittori, conforme allo spirito del tempo, un tono antigesuitico.

Così nella virulenta opera del domenicano Michele Maria Nannaroni, *Del pubblico divin diritto alla comunione eucaristica nel sacrifizio della messa*, Lugano [Napoli?], 1774, dove già sono significativi i frontespizî dei due tomi. Nell'uno un carro tirato dai quattro simboli degli Evangelisti, che reca una donna velata la quale china sull'altare frange l'Ostia ed un Angelo in atto di porgere le particole ai fedeli inginocchiati: il carro calpesta corpi su cui stan scritti nomi: Berengario, Lutero, Calvino, Harduin, Suarez (!), Berruyer. Nell'altro un sacerdote leva l'Ostia verso un altare tutto coperto da cartelli con nomi cinesi: un Papa da una nuvola gli scaglia un dardo: un Angelo reca la scritta « *Quae conventio Christi ad Belial*? 2 Cor. VI, 15 ».

L'autore dedica la sua opera al popolo cristiano, cui vuol mostrare la prerogativa, ignota ai più, che compete al laicato al pari che al sacerdozio, « di poter offerire e sacrificar a Dio l'incruenta vittima del nuovo Testamento ». E così gli parla: spero che il gran sacrificio « coll'effettiva sua comunicazione

diverrà in voi pure un olocausto pingue, e più pieno, e più ridondante d'ogni benedizione e grazia celeste... tanto più lo spero nello scorger da certi molto significanti dimostramenti » (l'opera era stata scritta prima della soppressione della Compagnia di Gesù) « esser assai vicino quel grande avvenimento, per cui vedrem tolto all'impresa nostra il maggior degli ostacoli, qual fu sempre quel corpo d'uomini infelici, intolleranti delle più sane e sante dottrine, e accagionati di essere stati i primi introduttori delle moltiplicate e affrettate lor Comunioni fuori del Sagrifizio, come furono certamente i guastadori del vero sistema di esso. Nè qui solo s'arresteranno le ben fondate mie speranze, Popolo Cristiano; ma confido oltre, che a poco a poco vedrete ancor tutte le altre sode e pure dottrine evangeliche (connesse con quello) rifiorir largamente nella Chiesa di Dio, mercè una più libera diramata miglior istruzione universale, unico mezzo blando, ma sicuro per la tanto sospirata riforma del Cristianesimo ».

Il Nannaroni, acre con tutti gli avversarî, in particolare col Berti, lasciatosi *subornare* ad impugnar la opinione del Guerreri nel *De theologicis disciplinis*, difende la sua tesi, sostenendo esser dogma di fede che il sacrificio eucaristico sia per sua natura un sacrificio, non di semplice oblazione e consumazione di un solo, ma di comune partecipazione anche del popolo, in cui è rappresentata la Chiesa. I fedeli che comunicano con l'Ostia offerta e consacrata nella messa cui essi assistono partecipano del sacrificio divino alla stessa guisa che ne partecipa il sacerdote: « il sagrifizio della Messa non è altro che un'azione comune del sacerdote insieme, e di tutta l'adunanza, supposta non sol presente, ma offerente ancora, e comunicante ». In questa parte i cristiani « son detti con tutta proprietà sacerdoti ». Invece quanti si comunicano con particole consacrate in una precedente messa non partecipano del sacrificio, e non ritraggono il frutto di questo, bensì soltanto quello del sacramento (1).

I sacerdoti che rifiutano di comunicare i fedeli con particole consacrate nella messa cui assistono, ledono quindi gravemente i loro diritti: la lesione è così ingente, che bene gli

(1) T. I, pagg. 80-84, 115 seg., 133 seg., 183, 248 seg.

stessi « Principi Secolari, come difensori della Fede, della Chiesa, e de' Sagri Canoni » potrebbero « obbligare i sagri Ministri » a dar la comunione nella messa. Non sarebbe da parte loro emanare una legge in materia ecclesiastica, bensì fare osservare una legge già esistente (1).

A difesa della medesima tesi, per cui invocava pur l'esempio del cardinale Orsi che in punto di morte aveva voluto comunicarsi con particola consacrata nella messa cui assisteva, ed il suffragio del Concina (2), il Nannaroni scrisse varie altre operette, un *Catechismo sulla comunione del S. Sagrifizio della Messa*, un'*Apologia del Catechismo*, un *Opuscolo teologico — La comunione del Sagrifizio rispetto al popolo è una delle verità rivelate propostasi dalla Chiesa*, e forse è pur suo l'opuscolo *I sentimenti del Concilio di Trento sulla parte, che ha il popolo al divin nostro Sagrifizio*: tutti stampati senza indicazione del nome dell'autore nè di luogo o di anno. Ivi s'infiltrano idee rigoriste (condanna dell'assoluzione dei peccatori abituali), biasimi ad abusi del clero (come alla condotta di quegli ecclesiastici che non celebrano la messa se non per esigerne l'elemosina), ed affermazioni di carattere generale che già abbiamo sentito più di una volta, come quella che dopo fondata la Chiesa Dio non conferma più nuovi dogmi con ispirazioni e miracoli, come qualcuno tenta di far credere, ma comunica la luce per mezzo delle regole fisse ed immutabili, contenute nella Scrittura e nella Tradizione.

L'acredine del Nannaroni; certi autori e testi di scarsa ortodossia del cui suffragio egli si fa forte — il famoso vescovo Fitz-James, le *Novelle letterarie* di Parigi —; la stessa dedica del trattato *Del pubblico divin diritto alla comunione eucaristica* fatta dall'editore a due ministri portoghesi benemeriti della soppressione dei gesuiti, e soprattutto certe affermazioni male sonanti, come quella che « Il Sagrifizio non è altro, che un pubblico solenne Convito al Signore dedicato, consecrato ed offerto », destarono scandalo e provocarono risposte.

---

(1) T. II, pag. 572 seg.
(2) T. II, pag. 253.

Alcuni teologi di Foggia estrassero dal suo *Catechismo* trenta proposizioni, qualificandole erronee, scandalose, eretiche: un altro domenicano, il padre Giuseppe Maria Elefante, scrisse contro il Nannaroni una *Dissertazione teologico-critica in risposta all'anonimo italiano autore del Catechismo sulla Comunione* (Napoli, 1774). Il Nannaroni, che nella diocesi nativa di Troia erasi viste vietate la confessione e la predicazione dal vescovo Marco de Simone, si vantava della protezione del vescovo di Molfetta Orlandi, ch'egli ed il Guerreri vanno a gara nell'esaltare con elogi che rasentano il grottesco [1]. Ma non consta che l'Orlandi sia sceso nella polemica.

Cinque anni più tardi questa era ripresa da un servita, Carlo Maria Traversari, col *De incruenti novae legis sacrificii communione* (Patavii, 1779) e l'*Istruzione intorno al Santo Sacrifizio della Messa indirizzata a Teofila* (Padova, 1780).

Tanto il tono del Nannaroni è altisonante ed irruento, altrettanto è moderato quello del Traversari. Per lui l'essenza del sacrificio della messa non si può fare consistere nella consacrazione del pane e del vino, ma sta nella comunione: sacrificio presuppone immolazione della vittima, e questa non dev'essere puramente mistica e morale, bensì vera, propria, fisica e reale. L'oblazione della vittima non è propria del solo sacerdote, ma anche dei fedeli che assistono alla messa e si comunicano: si ha quindi un'azione comune, una manifestazione di quel sacerdozio che Cristo ha dato a tutti i cristiani, sebbene in misura disuguale.

Nella particola consacrata in una precedente messa Cristo è contenuto soltanto *instar Sacramenti spiritualem animae nutritionem significantis, et efficientis*; in quella *consecrata, oblata, et*

---

(1) Il Guerreri scrive al Nannaroni (1771) del vescovo Orlandi: « mi congratulo più colla nostra Italia, che abbia al fin ritrovato in lui il suo Bossuet (in questa parte ancor migliorato), il suo Rastignac, il suo Colbert, e il suo S. Francesco di Sales, zelantissimi per l'adempimento del celebre voto Tridentino ». Per lui « la sua Molfetta potrà dirsi non più minima fra coteste città, ma come una nuova Bettelemme, casa del vivo pane, che nel Sagrifizio appunto si rappresenta vivo, perchè vi fa figura insieme di Sacerdote, non che di vittima » (*Lettere* concernenti la storia della controversia [con numerazione a sè], pag. 49 seg. in [NANNARONI], *Del pubblico divin diritto*, I).

sumpta in eadem Missa continetur praeterea ut Summus Sacerdos se ipsum Hostiam Deo Patri actu, et sensibiliter ministerio hominis Sacerdotis offerens, atque in Sacerdotis ipsius, Fideliumque adstantium pectoribus consummans. Ora l'Eucarestia presa *per modum Sacrificii* è molto più fruttuosa di quella presa soltanto *per modum Sacramenti*, in quanto non giova solamente a chi si comunica, ma a tutti i fedeli, vivi e defunti [1]. Da qui un dovere di diritto divino per il sacerdote di dare la comunione con la particola consacrata nella messa ai fedeli che, avendo assistito a questa, desiderino comunicarsi; e l'esistenza, che al Traversari appare almeno probabile, di un obbligo di diritto divino per i fedeli di prender talvolta la comunione *per modum Sacrificii*, perchè solo così si ha quella perfetta commemorazione di Cristo ch'è la ragion d'essere del precetto della Eucarestia [2].

---

(1) C. M. TRAVERSARI, *De incruenti novae legis sacrificii communione*, Patavii, 1779, pagg. 99, 103 seg.

(2) id., pagg. 123 seg., 165 seg.

Cfr. nel n. 12, 24 marzo 1786, degli *Annali ecclesiastici* di Firenze l'*Istruzione pastorale* di monsig. NICCOLÒ SCIARELLI vescovo di Colle (Colle, 1785), in cui il vescovo raccomanda al popolo di comunicarsi alla messa del proprio parroco, e con le particole nella medesima messa consacrate, per partecipare così ubertosamente al sacrificio; nel n. 28, 14 luglio 1786, degli stessi *Annali* la recensione di una *Istruzione Pastorale* del vescovo di Chiusi e Pienza PANNILINI, contenente la medesima raccomandazione; nel n. 42, 20 ottobre 1786, la menzione della tesi sostenuta da uno studente pavese: *Essentia Sacrificii Missae in oblatione, quae post Consecrationem fit, et in Communione consistit. Fideles Missae Sacrificio convenientes ad victimae participationem ius habent.*

VII

I RIBELLI

TAMBURINI ED IL GRUPPO PAVESE

Le pagine del Nannaroni già fanno sentire una voce nuova.

Non per la loro acrimonia, chè le controversie ecclesiastiche hanno conosciuto spesso toni altrettanto e più acri, accenti non meno intolleranti e non meno dispregiativi verso gli avversarî: ma per quel rivolgersi dell'autore al *popolo cristiano*, per la sua riluttanza a rimanere all'argomento oggetto della polemica ed il bisogno di sconfinare in concezioni e principî generali, per il suo appello contro le autorità della Chiesa.

Siamo ormai all'epoca dei ribelli, di quelli che almeno a questo titolo possono ben chiamarsi i giansenisti italiani, e che sono certo non meno decisi dei loro confratelli francesi nella ribellione, non meno carichi d'ire rattenute e compresse, non meno spinti da un bisogno di distruggere quanto si oppone al loro successo.

I due ultimi decenni del secolo vedono questo stuolo, nulla rattenuto dalla riverenza per il Papato, che, niente più sperando nei papi e pochissimo nei vescovi per l'attuazione dei loro ideali, ripongono ormai tutta la loro fiducia nei sovrani e sperano di vedere attuata non pur la riforma disciplinare della Chiesa, ma quella stessa della dottrina, attraverso decreti dello Stato.

Questo appoggiarsi allo Stato, questo confidare nei sovrani, doveva necessariamente far deviare i nostri tardi giansenisti da

quel ch'era lo stato d'animo della generazione precedente, nutrita nella medesima fede in una eguale restaurazione chiesastica.

Non è esatto dire ch'essi fossero assai più prossimi agli enciclopedisti francesi che non ai giansenisti d'oltr'Alpe: le loro méte ultime rimasero tutte spirituali e chiesastiche, tali che l'enciclopedismo non avrebbe mai apprezzate o comprese. Ma l'aver trovato un appoggio nei sovrani, quale sempre mancò ai giansenisti di Francia, col renderli devoti ai troni li costrinse ad apprezzare tutti i valori politici e sociali, a dare grande considerazione alla società civile con le sue gerarchie, con i suoi diritti ed i suoi doveri, a rinnegare ogni forma di ascetismo e di misticismo che isolasse l'uomo, lo distogliesse dall'offrire intero il suo contributo al prosperare della città terrena: non prossimi agli enciclopedisti, dunque, ma certo lontani dai signori di Port-Royal.

Per conservare la visione esatta del movimento, e porsi nelle migliori condizioni per valutarlo, occorre però ricordare l'ora tristissima che attraversava la Chiesa.

Non ci è facile rievocarla.

In tempi prossimi a noi, abbiamo assistito talora a periodi di attriti fra Stato e Chiesa, talora persino, in qualche Paese d'Europa e di America, a periodi di vera persecuzione della Chiesa, di lotta per sradicare il suo dominio sulle anime dei fedeli: ma abbiamo però sempre visto una Chiesa unita, compatta, retta con una disciplina ferrea, dove i vescovi si sforzano d'indovinare e prevenire i desideri del Pontefice ed i parroci pendono dal labbro dei vescovi. La Chiesa che noi conosciamo ha potuto schiacciare in pochissimi anni senza sforzo e senza lasciare sul proprio corpo cicatrici profonde nè troppo doloranti, l'ultimo fermento di rivolta, il modernismo. Non ci è dunque agevole rifare mente locale e ricordare quel che fosse la Chiesa, or è soltanto un secolo e mezzo.

La corrispondenza di Benedetto XIV ci rivela già un quadro penoso: i principi della Chiesa, i successori degli Apostoli, imposti al Pontefice dagl'intrighi delle Corti, accettati da lui, spesso con invincibile ripugnanza, per timore di rappresaglie che comprometterebbero le sorti del cattolicesimo in tutta una vasta

regione, o addirittura per timore di scismi, pur sapendoli libertini o increduli; grandi vescovati affidati con dolore a principi reali ventenni che non vi porranno mai piede, riuniti talora, in spregio a tutte le norme disciplinari, sulla testa di questi principi; arcivescovi elettori dell'Impero, a tal punto sprezzanti dell'autorità pontificia, da soggiornare a lungo in Roma senza curarsi di visitare il Papa, e decidendosi alla visita, riluttanti a vestire per essa l'abito ecclesiastico; dappertutto cardinali e vescovi che obbediscono al loro sovrano piuttosto che al Papa, che tradiscono ogni segreto di curia al proprio Stato; dovunque, capitoli in lotta con i vescovi, gare tra regolari e secolari; nella stessa Roma, cardinali-ambasciatori tenaci nell'opporsi ad ogni eliminazione di abusi (soppressione di franchigie, restrizione d'immunità), che trattano il governo papale con l'alterigia con cui tratterebbero il governo di un Paese conquistato, senza mai rammentarsi della loro qualità di principi della Chiesa; uditori di Rota che pensano solo all'amor proprio ed al puntiglio dei rispettivi sovrani, e nella stessa cappella pontificia non accettano le regole del cerimoniale dettate dal Pontefice, sol che le pensino pregiudizievoli al decoro della lor Corte; in Spagna, una Inquisizione che pur nelle più delicate materie, pur in quelle concernenti la dottrina universale della Chiesa, vuole mantenere una assoluta indipendenza di fronte al Pontefice, sorretta da tutti i cardinali e vescovi degli Stati del re cattolico, che si dichiarano pronti ad entrare nell'impegno se un Papa osasse procedere decisamente contro quella venerata istituzione spagnola.

Dopo Benedetto XIV la situazione è ancora peggiorata.

Gli odî che dividevano tra loro gli ecclesiastici, clero secolare e clero regolare, Ordini e Congregazioni rivali, ha toccato il colmo nella stessa capitale della cattolicità. È eloquente nei suoi aneddoti e dettagli l'opuscolo antigesuitico *I lupi smascherati*, attribuito all'abate Capriata, e certamente opera di un ecclesiastico romano[1]. Non del tutto a torto uno dei più intelligenti gesuiti del tempo, il Cordara, ha scritto che le cause vere della

---

(1) *I lupi smascherati nella confutazione, e traduzione del Libro intitolato: Monita secreta Societatis Jesu*, Ortignano, 1761.

soppressione della sua Compagnia non dovevano essere cercate tanto presso le Corti borboniche, come nelle avversioni profonde ch'essa aveva destato in certi elementi della Curia romana [1].

L'umiliazione del Papato si è accentuata. Ha toccato il colmo nel conclave che ha preceduto l'elezione di papa Ganganelli, e durante il breve pontificato di questi. Gl'intrighi delle Potenze borboniche hanno durante quel conclave passato ogni limite: segno più rilevante di ogni altro della situazione, l'intesa corsa tra i ministri di tali Corti di ritirarsi da Roma e di non riconoscere l'elezione del nuovo Pontefice, se ogni intrigo fosse riuscito vano, e la scelta del conclave fosse caduta su un partigiano dei gesuiti.

Clemente XIV è apparso a tutti gli spregiudicati la vittima di una violenza morale. La soppressione dei gesuiti, imposta dalle Potenze, frutto di una serie d'intrighi che s'iniziano con la bruttissima ed atroce pagina portoghese, e che non ha alcuna eco nella vita interna della Chiesa, dove le dottrine patrocinate dalla Compagnia continuano la loro sicura opera di conquista, offende molti degli spiriti chiesastici più eletti, pur tra quelli che dei gesuiti sono stati avversarî, pur tra quelli che avrebbero desiderato la scomparsa della Compagnia, ma ad opera di un Papa libero e convinto, a coronamento della condanna della teologia moliniana, della morale lassista, del casismo e del probabilismo.

Una delle più nobili figure che annoveri la Chiesa in quel tempo, l'arcivescovo di Firenze Francesco Incontri, così lontano dai gesuiti per sentimenti e dottrine, e che dai gesuiti aveva dovuto soffrire a causa del ricordato *Trattato delle azioni umane*, subito dopo la soppressione, per naturale reazione, si fa protettore degli ex-gesuiti.

Persino la ribellione e la resistenza di molti ex-gesuiti, che in altre condizioni avrebbe danneggiato enormemente la fama della estinta Compagnia e frapposto un ostacolo alla sua resur-

---

(1) *Nove lettere* di Giulio Cesare Cordara *all'abate Fabrizio Carafa* pubblicate a cura di G. Albertotti, lettere III e IV (*Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lett. ed arti*, LXXXII, parte 2ª, pagg. 1079-1103).

rezione mostrando la scarsa fedeltà e la limitata obbedienza di questi che vorrebbero essere i fedelissimi del Papa, ma che amano il loro istituto più del Papato — per quanto sfruttata dagli avversarî, non produce tale effetto nell'animo dei più. Perchè ci si spiega che i gesuiti non si rassegnino ad essere sacrificati ai desiderî di Corti dove predominano intrighi d'increduli e di favorite, non si rassegnino soprattutto alla prigionia a vita inflitta, senza processo, senza contestazione di reati, per una misura precauzionale che non si comprende quali mali voglia evitare, al loro generale.

L'umiliazione del Papato s'inquadra in una situazione che non potrebbe essere più sconfortante per la Chiesa. L'incredulità guadagna dovunque rapidamente terreno: una cerchia sempre maggiore di uomini mostra di poter fare a meno di ogni religione rivelata. E pare debba venire il giorno in cui i tempii rimarranno privi di credenti, in cui tutta la Chiesa non sarà più che una informe rovina. I principi più intelligenti, quelli che danno al loro Stato la più forte impronta personale, quelli che i sapienti più acclamano additandoli come i modelli dei sovrani illuminati, quasi presaghi di questo giorno non lontano, rivendicano a sè la direzione di tutta la vita dello spirito dei loro sudditi, vogliono formarli tutti, senza distinzione tra chierici e laici, tra secolari e regolari, vogliono dettare, indipendentemente da Roma, il loro codice di principî morali.

In questa situazione di cose, mentre l'astro di Giuseppe II è nel suo pieno fulgore, e l'imperatore, così impopolare tra le plebi di tutte le sue provincie, grandeggia nella mente degli uomini colti di tutta Europa — sì che ai nostri Pietro ed Alessandro Verri balena l'idea di una possibile resurrezione della maestà cesarea che ha Roma a capitale ed il mondo per dominio [1] — spicca il suo breve volo il giansenismo italiano.

Esso si appoggia su dei principi increduli, imbevuti di un vago deismo, che per la teologia giansenista non possono nutrire

---

(1) *Carteggio* di Pietro e di Alessandro Verri, a cura di F. Novati e d'E. Greppi, Milano, 1910, lett. CI (185), CIV (183), CV (187), CXIV (191), pagg. 195, 200 seg., 203, 221 seg.

se non un sorridente disprezzo, pur se non lo ostentino, trovando non del tutto inutili nella lotta contro il vecchio mondo questi nuovi alleati, che per tanti tratti paiono venire da remote epoche della storia.

Da parte dei due alleati v'è come una muta intesa d'ignorare l'intimo pensiero l'uno dell'altro, d'insistere soltanto, allorchè parlano dell'altro, su quelli che sono i punti d'intesa, i fini immediati che hanno comuni.

Risolto così quest'unico punto difficile, l'ora non potrebbe essere più propizia per i ribelli: nè la ribellione esigerebbe minor coraggio. Il Papato è prostrato e nessuno vaticina il suo rapido, miracoloso risollevarsi: ch'esso abbia ad attendere otto anni a condannare la sinodo di Pistoia, la sfida più insolente ed audace che dal cuore d'Italia potesse lanciarsi alla supremazia pontificia, è indice ben loquace della umiliazione in cui giace la sede di Pietro (1).

La figura di maggior rilievo, la testa forte, l'uomo di dottrina del movimento, fu Pietro Tamburini, sacerdote secolare bresciano.

Vissuto così a lungo da attraversare non soltanto il periodo rivoluzionario e napoleonico, ma da assistere benanche a tutti gli sviluppi della Restaurazione; intimamente legato a tutta la vita intellettuale della Lombardia del suo tempo; luminare della Università di Pavia; capo di una scuola per qualche anno fiorente: egli è necessariamente l'uomo che bisogna considerare prima di ogni altro e con un'attenzione particolarissima per strappare — quanto si può — a questo giansenismo italiano il segreto della sua intima essenza, dei suoi veri fini, delle sue vere méte.

Se v'è, in questo campo degli studi giansenistici, punto ove il successo in una ricerca archivistica riuscirebbe davvero pre-

(1) E alla condanna non dovettero mancare oppositori pur in seno alla Congregazione del S. Officio, o quanto meno non mancò chi esprimesse il desiderio che la S. Sede procedesse con estrema prudenza: risulta dall'interessantissimo parere di un cardinale membro della Congregazione, e volto a confutare i dubbi espressi, contenuto nel ms. 106 del Fondo gesuitico, Bibl. V. E., Roma.

zioso, sarebbe quello che ci dicesse come Pietro Tamburini divenisse giansenista [1].

Ma su questo punto di estremo interesse tace il Tamburini nella lunga autobiografia in brutti versi, dal titolo *Soliloquio*, scritta nella estrema vecchiaia [2].

Ivi ci dice invece che, dedicatosi in giovane età alla filosofia, ebbe la delusione di restare per anni condannato ad ascoltare

Vane chimere, e magiche parole,

ed a tormentare la mente

Per pur capir l'inesplicabil gergo.

Ma Dio gl'inviò chi era capace di dare adatto nutrimento alla sua brama filosofica.

Fu questi il teatino bresciano Giambattista Scarella, lettore di filosofia nel seminario della città nativa, se pure più noto come fisico che come filosofo. In filosofia lo Scarella abbandonò il sistema aristotelico per seguire il metodo moderno d'indagine filosofica, e fu largamente espositore del pensiero dei filosofi dei due ultimi secoli: l'abbandono di metodo e d'indirizzo gli valsero non lievi contrasti da parte dei tenaci aristotelici contro i quali non fu di troppo la protezione del cardinal Querini [3].

---

(1) Non trovo chiarito questo punto neppure nella più ampia biografia del Tamburini, l'Elogio dettone in tre tornate dell'Ateneo bresciano dal suo devoto discepolo l'avvocato Giuseppe Saleri. L'Elogio non fu pubblicato che in sunto (per un desiderio del vescovo di Brescia cui il Saleri accedette) nei *Commentari* dell'Ateneo. Ma ho potuto vederne il ms. per la cortesia del suo possessore, l'avv. Gaetano Fornasini di Brescia, discendente del Saleri. Da tale ms. apprendo soltanto che il Tamburini studiò un bienno di filosofia presso i Filippini e teologia presso i Domenicani avendo ad insegnante un p. Pavoni: maestri non sospetti di simpatia verso il molinismo.

(2) In P. Tamburini, *Saggio di alcune poesie composte oltre l'ottantesimo anno dell'età sua*, Milano, 1824, pagg. 64-81: ripubblicato dal Rota nel ricordato artico o *Pietro Tamburini giansenista bresciano* (*Bollettino della società pavese di storia patria*, 1908, pag. 82 seg.).

(3) Antonio Fr. Vezzosi, *I scrittori de' cherici regolari detti Teatini*, parte 2ª, Roma, 1780, pagg. 241-262; *Notizie intorno alla vita ed agli scritti del p. Francesco Terzi Lana gesuita*, in *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, t. XL, Venezia, 1784, pag. 35; *Nuovo dizionario istorico ovvero storia in compendio..... composto da una società di letterati in Francia*, t. XVIII, Bassano, 1796, pag. 244 e seg.; A. Lombardi, *Storia della letteratura italiana*, Modena, 1827, I, pag. 289 seg.

L'opera filosofica dello Scarella, gli *Elementa logicae, ontologiae, psychologiae, ac theologiae naturalis*, pubblicata in quattro tomi a Brescia nel 1762-63, e più propriamente il quarto tomo di essa, che ha ad oggetto la teologia naturale, ci permette di escludere nettamente che lo Scarella fosse anche soltanto simpatizzante o prossimo al giansenismo. In teologia, per spiegare il concorso di Dio nelle azioni umane e la libertà di queste, per spiegare la predestinazione alla gloria, egli aveva un sistema suo personale, che si staccava alquanto dal tomismo ed accettava elementi molinistici: il tomismo non gli era interamente accetto, perchè non abbastanza rispettoso della libertà umana, perchè gli sembrava non desse parte sufficiente alle forze del nostro raziocinio [1]. Punto di vista proprio antitetico a quello del giansenismo.

Presso il maestro il Tamburini avrà forse potuto apprendere a meditare questo problema della conciliazione della libertà umana con l'onnipotenza e la prescienza di Dio, che tanto preoccupa lo Scarella; avrà potuto conoscere l'Arnauld della polemica con Malebranche; il nostro Berti [2]; e fors'anche si sarà imbevuto di avversione antigesuitica — era del resto sparsa largamente dovunque, in quegli anni — poichè non è audace supporre che i tenaci aristotelici contro cui cozzò lo Scarella fossero dei gesuiti, e certo egli, rappresentante della filosofia moderna, e legato al mondo ecclesiastico dotto dell'Italia meridionale (i primi tre tomi dei suoi *Elementa* son dedicati a tre vescovi teatini del Mezzogiorno) ben conosceva le controversie svoltesi nel regno di Napoli tra cultori della moderna filosofia, cartesiani in prima linea, e gesuiti difensori dell'aristotelismo. Ma nulla più.

E del resto Tamburini stesso parla del suo passaggio dalla filosofia, cui l'aveva iniziato Scarella, alla teologia, come di una crisi profonda. La meravigliosa fioritura del pensiero moderno che accompagnò l'abbattimento dell'aristotelismo, egli dice,

---

(1) *Elementa* cit., IV, pag. 111 seg.
(2) Cfr. *Elementa* cit., III, pag. XXXIX; IV, pag. 185.

conobbe presto le sue degenerazioni. Newton con la sua analisi della natura

> ..... nol volendo forse
> Spianò la strada al precipizio, e schiuse
> Co' suoi dettami un largo, e ricco fonte
> Di gravi error. A questa fonte accorsero
> Mossi dall'esca delle cose nuove,
> O delle antiche in nuova foggia adorne
> Quanti fioriano allora
> Nella scienza dell'uom. Emulatori
> Del gran maestro, ma di lui più arditi
> Da quel pendio, dov' ei cauto fermossi,
> Rotto ogni fren precipitaro al fondo,
> Dove adunata ignobil turba insieme
> Di Sofisti orgogliosi e insiem procaci
> Si mosse guerra atroce
> Al retto, al giusto, alla virtude, a Dio.
> Un nembo uscì di contagiosi opuscoli
> Spiranti ardire, e voluttà sfrenata,
> Che ricoperse tutto il ciel d'Europa;
> Avido porsi a quelle fonti il labbro
> Sperando pur di temperar l'arsura
> Che più crescea di rintracciar il vero.

Ne fu lusingato; ed al tempo medesimo potè su lui il menzognero linguaggio delle passioni. Ma si trovò al buio, e si doleva del suo « infelice dubitar perenne »: Dio lo soccorse, e lo trasse dal labirinto della scienza umana

> Scienza che gonfia, e che non sazia mai,
> Pessima cura, e dello umano spirto
> Afflizione perenne,

attraendolo verso la teologia. Dio creò in lui un nuovo uomo: egli prese gli ordini sacri, e fu chiamato dal suo vescovo, il cardinal Giovanni Molino (*optimus, meique amantissimus*, lo chiama altrove [1]) ad insegnare rudimenti filosofici nel semina-

---

(1) *De fontibus sacrae theologiae*, Ticini, 1789-90, III, pag. 217.

rio. Ivi cercò riparare i propri torti passati, serbando nell'insegnamento intatte le prime verità

Dalla fallacia de Sofisti altieri.

Dopo cinque anni gli venne affidata la cattedra di scienza sacra.

Con nuovo ardor ai puri fonti io corsi
L'orme calcando degli antichi Padri.
Oh come bella Religion mi apparve
Negli aurei libri del Pastor d'Ippona
Che per iscorta io scelsi ai passi miei!
La vidi in quelli immacolata e pura
Nelle sue parti coerente e adatta
Ai bisogni dell'uom, a' suoi desiri,
Ai disegni di Dio; ma nel vederla
In tanti libri sì malconcia e lorda,
Coi capricci dell'uom confusa e mista,
Ira n'ebbi e dolor.

Credè suo dovere scrivere in difesa del dono celeste, la grazia: ed indicò la piaga fatta alla religione dall'orgoglio di chi è cristiano

A Dio negando l'assoluto impero
Nella scelta de' suoi, e della grazia
L'onnipossente sua virtù natia.

Nel 1771 pubblicava infatti un'opera, esposizione dei mali che scaturiscono dalla erronea dottrina di Molina, la *De summa catholicae de gratia Christi doctrinae praestantia utilitate ac necessitate dissertatio*, ristampata a Firenze cinque anni più tardi.

Secondo Tamburini è essenziale per il cristiano avere una giusta idea del mistero della grazia.

Il pericolo della presunzione, che scaturisce da una idea fallace la quale troppo attribuisca alle forze dell'uomo, e faccia credere a questi opera della propria volontà quelli che altro non sono se non doni di Dio, è pericolo massimo, che espone l'uomo alla dannazione, poichè egli mai chiederà a Dio quei beni che già crederà di possedere e che non riconoscerà come dono

divino. A torto gli avversari della retta dottrina oppongono al pericolo della presunzione l'altro della disperazione che secondo loro scaturirebbe da dottrine le quali troppo deprimano le possibilità del libero arbitrio. Giacchè non solo un cristiano non negherà mai il libero arbitrio, perchè la sua religione gl'impone di credervi, ma ogni uomo dalla propria immediata esperienza, dalla voce della propria coscienza, sarà tratto a credere nella esistenza del libero arbitrio: laddove la tendenza alla presunzione è propria della natura umana.

La retta idea dell'opera della grazia è indispensabile per accogliere le tre virtù teologali. Non si può avere Fede, perchè non si può avere la retta nozione di Dio che la Fede esige, là dove il libero arbitrio scaccia Dio dal trono dell'anima per costituirsi primo principio delle sue deliberazioni e supremo signore, e non far figurare Dio che quasi ministro ed esecutore delle deliberazioni umane. Si distrugge la speranza cristiana, se si fa credere all'uomo che il fondamento della sua salvezza sia riposto non in Dio bensì nelle forze del libero arbitrio. Non è più possibile l'amore verso Dio prescritto dalla religione (che non è un qualsiasi amore, bensì l'amore per il Dio *nostro*, correlativo alla dipendenza nostra da lui) se si creda che v'è qualcosa di nostro, che non proviene da Dio, che non è riferibile a lui, che si danno azioni buone che noi possiamo compiere con le sole nostre forze.

Senza giusta dottrina della grazia non si dà nè umiltà cristiana, nè timore di Dio, nè la premura del buon cristiano di operare quanto è richiesto per la sua salvezza.

Anche i misteri della Fede rimangono snaturati da un errore sulla importanza della grazia. È abbassata la dignità del Cristo, che non avrebbe compiuto nulla che un uomo non potesse compiere, ed è aperta la via o all'arianismo, che scorge nel Cristo un puro uomo, o al nestorianismo, che scorge in Lui un uomo *speciali quidem ratione, sed non hypostatice Deo coniunctus*. È tolta la necessità e la efficacia della redenzione operata da Cristo: e se con il molinismo si svaluta il peccato originale, e si nega ch'esso meriti la pena eterna, non può più dirsi che Cristo ci abbia riscattati col prezzo del suo sangue.

D'altronde se fosse vera la dottrina molinista, che la grazia è sempre data a tutti gli uomini, e pronta per loro in ogni tempo, essa potrebbe venir sempre da tutti conseguita, e sarebbe possibile la salvezza pur senza la fede nel Cristo mediatore.

I molinisti hanno un concetto vilissimo della giustizia cristiana, che considerano come poco o nulla pertinente all'interno dell'animo, bensì collocata piuttosto in alcune opere legali esteriori: priva di ogni stabilità, che facilmente si perde e facilmente si riacquista. La loro è *quaedam superficialis iustitia, exterior scilicet, non interior; iustitia quaedam operum, non cordis* (1).

Le errate nozioni di grazia e di libertà hanno introdotto pessimi principî nell'etica cristiana. Non solo la Chiesa ha sempre insegnato che si danno peccati d'ignoranza, ma la comune esperienza umana ci dice che il più delle volte si pecca non con un'*actualis cogitatio malitiae*, bensì solo perchè si è immersi nella vita malvagia, in cui si commettono peccati come si berrebbero dei bicchieri d'acqua. Ma ecco che vengono i molinisti ad insegnare che non si dà peccato senza l'attuale considerazione della malizia: ed allora la condizione dei peccatori induriti che hanno soffocato i richiami della coscienza diviene migliore di quella di ogni altro, giacchè il loro indurimento li rende innocenti.

Il molinismo, che in ogni lato indulge alla superbia umana e la favorisce, si è proposto di scacciare Dio dal trono della ragione creata, per collocarvi il libero arbitrio dell'uomo che si aggiungerà Dio come un servo ossequente ai suoi cenni: ma vuole anche cacciarlo dal trono del cuore umano, nel quale il dito di Dio ha scritta la regola della eterna verità, per porvi soltanto il giudizio dell'uomo medesimo, che valuterà a suo libito la legge di Dio, e la tirerà secondo il proprio desiderio nell'uno o nell'altro senso. Per compiere quest'opera, esso ha a strumento quel probabilismo, che bene un teologo definì *ars cavillandi cum Deo*, e che mirando ad accomodare la legge divina alle voci della natura corrotta farebbe di tutto il cristianesimo uno scellerato pirronismo.

---

(1) Ed. Firenze, 1776, pag. 207.

Le idee errate in materia di grazia sono state la causa principale della corruzione della teologia. Ma bisogna aggiungere ad esse il disprezzo per la Sacra Scrittura e per la tradizione patristica, il sistema di filosofare intorno alle cose divine con sillogismi contorti e con un sottile metodo di disputare atto a recar piuttosto tenebre che luce, un *perpetuus garriendi pruritus*, che mostra piuttosto la volontà di prevalere sugli avversari, che quella di scoprire il vero, un grande amore delle novità, un gran desiderio di andare incontro al genio degli uomini ed alle circostanze, un grande studio di allargare la stretta via che conduce a Dio, e di accomodarla, con una falsa pietà, ai corrotti costumi degli uomini.

Ma la verità è sempre quella che insegnano agostiniani e tomisti non degeneri. Il peccato originale non ha oscurato la ragione a tal punto che l'uomo col solo lume naturale non possa conoscere alcune verità naturali e fare molte azioni in sè meritevoli: ma senza grazia non si può avere alcuna *scientia cum amore veritatis coniuncta, animumque excitans ad recte agendum* indipendentemente da tale aiuto della grazia, nè quindi si può dare *opus morale prorsus innoxium, ac sine omni vitio* [1].

Senza grazia non si può adempiere alcun precetto divino; la grazia è necessaria così per pregare come per agire. V'è una grazia operante, per cui Dio attua la conversione dell'uomo, fa sì che la volontà sia buona, ed una grazia cooperante, per la quale la volontà, divenuta già buona, si accresce, e diviene tale da poter adempiere i comandamenti di Dio. Con la prima, Dio previene la nostra volontà, la eccita, la muove al bene; con la seconda, Dio coopera con noi, segue il nostro movimento, aiuta la nostra volontà. Si ha poi la grazia comunemente detta sufficiente, che di per sè sarebbe atta a produrre il suo risultato favorevole, ma che non lo produce per le resistenze della malizia umana: questa grazia è concessa a tutti i cristiani, salvo quelli pervertiti al punto da non possedere più alcun buon volere e d'aver l'animo inetto ad ogni pio sforzo: ma per compiere effettivamente azioni buone, ed anche soltanto

(1) Pag. 300 seg.

per pregare, occorre altra grazia, quella di per sè efficace, che nessun duro cuore può respingere, che non si lascia arrestare da alcuna circostanza esteriore [1].

Gli autori cui il Tamburini si richiama nell'opera sono principalmente Pascal — dei *Pensées* e della seconda delle Provinciali, che gli pare bene spieghi la logomachia dei teologi intorno alla grazia sufficiente —; Arnauld; il nostro Berti; Concina [2] e Patuzzi per quanto concerne i danni del casismo e del probabilismo. Notevole l'affermazione che la prima proposizione di Giansenio *merito censetur proscripta sensu ab Auctore explicato* [3], e la preoccupazione di conciliare, sulle tracce del Berti, le proprie affermazioni con la *Ex omnibus afflictionibus* di Pio V e con la *Unigenitus*.

L'opera, com'era ad attendersi, eccitò opposizioni al Tamburini: *humanissimum animum episcopi card. Ioannis Molino adversus me concitare modis omnibus tentavit turbulentissima factio Iesuitarum*, scriveva il Tamburini diciassette anni più

---

(1) Pagg. 314-322. Cfr. su tutti questi punti *Praelectionum de ultimo hominis fine deque virtutibus theologicis ac cardinalibus* volumen III, Ticini, 1785.

(2) Negli anni della maturità Tamburini non appare però un entusiasta di Concina. Nel settembre 1782 scrive al conte di Wilzeck a proposito di un testo di teologia morale da proporsi nello Stato: « Il Concina ha lo spirito di declamatore, opportuno forse a' suoi tempi, e inutile ai nostri, e tende più a distruggere l'errore, che a ristabilire la verità. La morale del Patuzzi è troppo voluminosa, e piena di noiose ripetizioni » (*Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia*, III, Pavia, 1878, pag. 382 seg.).

Maggior ammiratore del Concina sembra fosse l'inseparabile compagno di vita e di vicende del Tamburini, Giuseppe Zola, che scrisse *In Danielis Concinae tumulum:*

> ..... *italum primus*
> *Caput ausus excutere, sacrum intulit bellum*
> *Morum licentiae, et hostium truces visit*
> *Vicier catervas, spiritum usque ad extremum*
> *Forti et tenaci propositi animo obdurans.*
> *Nec Itali modo virum hunc sed Hispani*
> *Mirantur et Galli ultimique Germani.*

(Germano Jacopo Gussago, *Notizie istorico-critiche intorno alla vita.... dell'abate Giuseppe Zola*, Brescia, 1825, pag. 163 seg.).

(3) ed. Firenze, 1776, pag. 298.

tardi [1]. E nella autobiografia in versi dell'ultima vecchiaia racconta che Dio coprì di vergogna i suoi nemici col trasferirlo a Roma

..... in seno al gran Clemente
Che meditando di purgar la Chiesa
Dalla zizania, che vi aveva sparsa
Mano inimica, raccogliea dovunque
Altri operai, che vi spargesser seme
Puro e salubre.....

In realtà l'accusa al libro di essere opera giansenistica, e più precisamente un compendio della storia *De auxiliis* del Serry, era stata data con ben chiare parole da Cristoforo Murani nelle anonime *Lettere di un curato campestre in risposta al libretto stampato in Brescia da don Pietro Tamburini contro il Molinismo* (s. l., 1772) [2]. Il cardinal Molino dovè deporre dalla cattedra così Tamburini come l'amico e collaboratore suo Giuseppe Zola: per l'appoggio del cardinal Marefoschi entrambi trovarono impiego a Roma, l'uno al seminario irlandese, l'altro al collegio Fuccioli [3].

Il Tamburini rimase a Roma sei anni: ivi contrasse molte amicizie, tra cui quelle di mons. Fabio de' Vecchi [4] e di Pietro Foggini, già da lunghi anni romanizzato, « la cui memoria » — egli scrive nella *Vera idea della Santa Sede* — « sarà sempre cara ai dotti, sì per le varie sue opere date alla luce, che per il suo zelo ed amore della buona dottrina, e d'ogni genere di solida ed utile letteratura » [5]; quasi certamente strinse pure cor-

(1) *De fontibus* cit., III, pag. 217. Se è esatto quanto scrive il Saleri nell'*Elogio* inedito, l'opera avrebbe avuto veramente una eco mondiale.

(2) L'opera del Murani uscì anonima: è in senso gesuitico e spesso assurge anzi ad una vera apologia della Compagnia di Gesù: dice che il Tamburini « è il principale autore » del *De summa* (pag. 3), che chiama « un compendio di Serrì [sic] » cioè della storia *De auxiliis*. Tamburini repficò con le anonime *Osservazioni di un teologo ad un conte nelle quali si risponde alle difficoltà prodotte* ecc., Firenze, 1776.

(3) Cfr. Reusch, *Der Index*, II, pag. 957 seg. Il Saleri nell'inedito *Elogio* illustra l'opera di T. rettore dell'Irlandesi, dicendo com'egli introducesse ivi la libertà di discussione, sostituisse al principio d'autorità dei gesuiti il paolino *rationabile obsequium* e l'agostiniano *in dubiis libertas*.

(4) Dedica della *Analisi delle Apologie di S. Giustino martire*, Brescia, 1780.

(5) *Vera idea della S. Sede*, Pavia, 1787, pag. 147; *Praelectiones quas habuit in Academia Ticinensi antequam explicare aggrederetur tractatum de locis theologicis*, Ticini, 1787, pag. 172.

diali relazioni con il generale degli agostiniani Vasquez che restò anche in seguito suo corrispondente [1].

Il Tamburini non ci parla mai di amarezze sofferte allorchè a Clemente XIV successe Pio VI: corse però voce ch'egli fosse dispiaciuto per la sua difesa della chiesa giansenista di Utrecht e per aver esortato i cattolici del regno d'Inghilterra a prestare al sovrano il prescritto giuramento di fedeltà [2].

Chiamato alla Università di Pavia, vi andò, pure rincrescendogli di abbandonare

> ..... l'onorata schiera
> De' fidi e dotti amici, e il giovin clero
> Dell'Irlanda, che fu mia dolce cura,
> E il Marefoschi porporato esimio
> De' buoni studi mecenate illustre,

— *immortalis memoriae*, lo dice altrove [3] —

> E il Pontefice Pio, che successore
> Al gran Clemente di cortese sguardo
> Degnò le cure mie e nel partire
> Mi fece ricco di graziosi doni.

Sono scritti negli anni del soggiorno romano i due volumi *Osservazioni di un teologo ad un conte* in risposta ad un libro polemico contro la *De summa catholicae de gratia doctrinae praestantia* (Firenze, 1776), dedicati a monsignor Matteo Gennaro Testa cappellano maggiore del re di Napoli Ferdinando IV.

---

(1) Lettere del Vasquez al Tamburini erano tra le carte di questi rimaste al Saleri, ed oggi in parte conservate dall'avv. Fornasini di Brescia (in parte andarono disperse alla morte del figlio del Saleri).

(2) G. Saleri, [*Sunto dell'elogio detto in tre adunanze dell'Ateneo di Brescia*], *Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno accademico MDCCCXXX*, Brescia, 1831, pag. 178 seg.: nelle note all'Elogio che fanno parte del ms. inedito il Saleri nega però recisamente che il Tamburini sia stato scacciato da Roma: lasciò l'Urbe solo per le insistenze del Firmian; *Cenni biografici* preposti alla ed. Milano, Truffi, s. a., della *Vera idea della S. Sede*; Cantù, *Gli eretici d'Italia*, Torino, 1861-68, III, pag. 466; *Vita* del T. in *Storia generale dell'Inquisizione*, sua opera postuma, Milano, 1862, I, pag. 6.

(3) *Praelectionum de ultimo hominis fine deque virtutibus theologicis ac cardinalibus* volumen III, Ticini, 1785, pagg. 87, 444.

Ivi Tamburini riafferma i concetti già svolti nella dissertazione bresciana, ed insiste sul numero e la gravità dei mali che scaturiscono dal molinismo: « per avere quella società di ateisti, che viene rappresentata dagli atei de' nostri tempi, e massimamente dall'infame autore dell'empio libro intitolato *Il sistema della natura*, basterebbe estendere » la « ignoranza invincibile di Dio », che, secondo i molinisti, esime da colpa, « ad un popolo, ad una nazione » (1).

Ancora ripete che senza la grazia nulla può farsi di buono, che nessuna opera è buona se non riferita a Dio. Gl'infedeli che sono privi della grazia « qualunque azione essi facciano, per buona che sia in se stessa, ... ricadono sempre nella depravazione generale che gli attacca a se stessi, e fa loro cercare in tutte le cose la sodisfazione dell'amor proprio, se non per un movimento attuale di cupidità, almeno per un generale influsso, e abituale dell'amor proprio dominante ». Essi non riescono che a vincere i vizî più grossolani con i più nascosti, i sensibili con gli spirituali: le stesse regole del giusto dell'onesto del vero che l'uomo porta impresse nel fondo dell'anima sono da loro considerate come perfezioni della natura umana, e compiacendosene essi ricadono nell'amore di loro stessi intorno al quale si aggirano perpetuamente. È soltanto per un oscuramento dei tempi, per un effetto riflesso degli errori sparsi dai molinisti, che si odono anche teologi buoni, non affetti da labe molinistica, ammettere come azioni buone quelle che chi pone in essere non indirizza a Dio, con la fallace giustificazione che l'azione, per essere buona di sua natura, tenderebbe da sè a Dio ultimo fine (2).

È stato accusato di giansenismo: ma nessuno può venire « chiamato coll'odioso nome di giansenista, che non sia giuridicamente sospetto di avere insegnato, o tenuto le cinque proposizioni o alcuna di esse proscritte dalla Sede Apostolica. Quindi seguendo questa idea del giansenismo per provare, che

(1) *Osservazioni*, II, pag. 374; cfr. *Analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano*, Pavia, s. a., pag. 213.

(2) *Osservazioni*, II, pagg. 177 seg., 203 seg.; cfr. *Praelectionum de ultimo hominis fine* volumen III, pagg. 110-125, 166, 268.

c'è una setta de' giansenisti, convien provare, che ci sia un numero d'uomini attaccati agli errori condannati dalle cinque proposizioni, che li sostengano, e protestino di far professione di quella ereticale dottrina » [1-2].

Sembra un modo abbastanza chiaro di dire che il giansenismo non è se non un inane fantasma. Da Pavia lo proclamerà a chiarissime lettere.

Il periodo pavese è il più fecondo per l'attività del Tamburini, quello in cui egli assurge rapidamente alla dignità e fama di caposcuola, in cui escono dalla sua penna le opere più celebri e più largamente divulgate, quello in cui il suo nome acquista ampia risonanza, anche attraverso qualche polemica famosa, come quella contro monsignor Nani vescovo di Brescia condotta sotto lo pseudonimo di *teologo piacentino* [3].

L'uomo ci appare conscio del proprio valore e delle proprie forze [4], felice di vivere nella lotta, fiducioso nella vittoria.

---

(1) *Osservazioni*, II, pag. 440 seg.

(2) Una replica ad alcuni punti delle *Osservazioni* nel primo degli *Opuscula duo* del domenicano Domenico Tomaso Valfredi (Vercellis, 1784).

(3) Cfr. E. Rota, *Pietro Tamburini di Brescia « teologo piacentino » e la controversia giansenista a Piacenza* (dove cerca anche spiegare le ragioni dello pseudonimo), *Bollettino della soc. pavese di storia patria*, 1912, pag. 343 seg. — « La lettera del [teologo] Piacentino ha diviso Brescia, e Venezia in due caldi partiti quasi di Guelfi e Gibellini. Essa viene chiamata la lettera tremenda, e fa maggior fracasso, che l'analisi » — scrive con compiacenza il Tamburini al prof. Rezia in data 28 agosto 1782 (*Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia*, parte III, Milano, 1878, pag. 379 seg.).

(4) Le *Lettere di un teologo piacentino a Monsignor Nani vescovo di Brescia sul rumore eccitato da alcuni suoi teologi contra l'Analisi del libro delle prescrizioni di Tertulliano* non depongono, a dir vero, a favore della modestia del Tamburini: nella *Lettera I* (Piacenza, 1782) leggiamo: « se si riguarda l'autor dell'*Analisi*, il grido, cui egli è salito e dentro e fuori d'Italia per altre sue produzioni presso tutti i saggi estimatori del vero, parea che nella mente vostra dovesse far qualche contrappeso al giudicio precipitato de' vostri ignoti Teologi »: ed avverte che la *Dissertatio* del 1771 ebbe in due anni quattro edizioni e che sta allestendosi la quinta, e che un vescovo ha scritto a Tamburini a proposito dell'*Analisi* « ch'egli non vedea cosa avrebbe potuto dire di più il gran Bossuet » (pagg. 5, 8). Nella *Lettera III* (Piacenza, 1785) nomina se stesso come « uomo celebre », « illustre teologo », « ingegno fermissimo, e lucidissimo » (pagg. 64, 83) e dice che l'*Analisi* ha avuto « la sorte dei libri eccellenti » (pag. 120).

Ma, a parte differenze di tono, asprezze di linguaggio, non può parlarsi di una evoluzione del pensiero del Tamburini durante gli anni pavesi: il pensiero di lui sembra già formato nella sua interezza fin da principio, anche se solo gradatamente sorgano le occasioni di esporlo.

Un solo lato, quello dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, dei doveri del cittadino di fronte al principe, non trova alcuna base negli scritti anteriori alla chiamata a Pavia. Dubito se possa dirsi interamente provata l'asserzione che i biografi debbono avere ripetuta l'uno dall'altro, sulla opinione del Tamburini circa i doveri dei cattolici inglesi verso i loro sovrani — asserzione che ha tutto l'aspetto di un riflesso proiettato sugli anni romani del Tamburini da quella che fu la sua attività pavese [1] — ma se anche vera, è ben dubbio ch'essa fosse frutto di un deciso orientamento regalista, e non di una considerazione prudenziale, del pensiero del gran bene che il giuramento di fedeltà al sovrano poteva generare per gl'infelici cattolici del Regno Unito. Pur ammettendo che un vago regalismo dovesse essere nel Tamburini fin da principio, così come era largamente diffuso tra il clero secolare della Repubblica Veneta, inclino a credere che un suo netto pensiero sui rapporti fra Stato e Chiesa siasi formato solo in Pavia, che Giuseppe II voleva divenisse il grande centro teologico, dove educare il fiore del suo clero, sottratto al *Germanicum* di Roma [2].

Quale questo pensiero del Tamburini teologo pavese, il Tamburini della piena maturità?

---

(1) La testimonianza del Saleri, devoto del T., non è decisiva perchè egli attinse anche (come dice nelle note all'*Elogio* inedito) ai ricordi di altra persona ch'era stata prossima al T. nella sua tarda vecchiaia. In questo trapassare di ricordi può essersi ben infiltrato qualche elemento spurio.

(2) Il Saleri nell'*Elogio* inedito ci dice che Giuseppe II avendo lette le *Prescrizioni di Tertulliano* e la *Vera idea della S. Sede* ne fu commosso e di sua mano scrisse al Tamburini la lettera più lusinghiera tenendolo da allora in sommo conto. Nei viaggi in Lombardia, l'imperatore andò più d'una volta a visitare il T.: « spesso recavasi tutto solo nel suo gabinetto, e con lui deposta ogni maestà, trattenevasi col linguaggio e coi modi dell'amicizia sulle materie più gravi del suo immortale governamento ».

Riassumiamolo, per quanto forzatamente ciò ci porti a ripetere idee e principî che abbiamo già incontrati più di una volta nel corso di queste pagine.

La fonte per eccellenza che deve dare le direttive del credere e dell'operare è la Scrittura.

Per nulla scuotere della fede in essa, per non lasciar adito alla incrinatura di alcun dubbio, il Tamburini è della più assoluta ortodossia in materia di esegesi biblica.

Nella Scrittura, ogni parte, senza eccezione alcuna, è inspirata: tutto è da ricevere, come se scorgessimo la mano stessa di Dio che tutto scrivesse: non solo dunque le narrazioni e le opinioni sono coperte dalla inspirazione, ma anche — da giovane egli aveva diversamente opinato — le parole medesime, il loro ordine, la maniera con cui sono intessute, lo stile, qualsiasi modo di dire (1).

Tutte le parti della Scrittura sono autentiche (il Tamburini nega sia apocrifo il passo già al suo tempo il più contestato, il versetto dei tre testimonî della epistola gioannea (2)), e tutto quanto è narrato nella Scrittura è vero (3). Errano coloro che pretendono impugnare la cronologia mosaica o la storia naturale o la conoscenza dei fenomeni fisici propria a Mosè (4): e del resto anche l'esperienza conferma le narrazioni della Genesi: forse che le conchiglie ed i fossili che si trovano sui monti non costituiscono la prova del diluvio? (5). Nè devono allarmare i passi ove parlasi di moto del sole: è chiaro che Mosè parlò secondo l'apparenza per essere compreso da chi non poteva certo presagire la scoperta copernicana, seguita tanti secoli più tardi, ma non commise errore (6).

L'età sorprendente dei Patriarchi fissata da Mosè non può essere una favola. Se presso varî popoli infedeli si trovano adombrate le verità della religione, ciò si può spiegare ricordando

(1) *De fontibus sacrae theologiae deq. constitutione et indole Ecclesiae*, Ticini, 1789-90, I, *De verbo Dei scripto ac tradito*, pagg. 288 seg., 313 seg.

(2) *De fontibus*, I, pag. 202.

(3) *De fontibus*, I, pagg. 1-69.

(4) *De fontibus*, I, pag. 31.

(5) *De fontibus*, I, pag. 51.

(6) *De fontibus*, I, pag. 30.

che Matusalem visse duecentoquarantaquattro anni con Adamo e cento con i figli di Noè (il ragionamento che abbiamo già ricordato come del Marcelli) e che come Sem trasmise le verità ad Abramo ed Isacco, così Cam potè trasmetterle agli egiziani: inoltre popoli stranieri uscirono da Esaù [1].

A questi principî Tamburini si mantiene sempre fedele: quanto è nella Scrittura per lui è assolutamente certo: ancora nel 1794, nella settima delle *Lettere teologico-politiche* egli parte dalla vita plurisecolare di Matusalem per mostrare il formarsi naturale della sovranità su un popolo [2].

Se immuni da errore sono i testi originarî, ebraico e greco, del Vecchio e del Nuovo Testamento, con altrettanta assolutezza ciò non può dirsi della *Vulgata*. Il suo autore non fu assistito da uno spirito simile a quello profetico, ed il Tridentino con l'assicurarne l'autenticità ha semplicemente inteso garantire la mancanza in essa di errori che toccassero la sostanza della fede, dei costumi, o della narrazione: non già di piccoli errori di parole, correggibili attraverso il confronto con i testi originarî [3].

La Scrittura è l'insegnamento per eccellenza: ed è assurdo voler sostituire ad essa i pensieri degli uomini per portare il popolo a Dio. Tutti i fedeli debbono conoscere la Scrittura, così come hanno prescritto i Santi Padri: non si tratta soltanto di un diritto, ma di un dovere. I fedeli debbono quindi leggere la Scrittura in volgare, senza inquietarsi della IV regola dell'Indice (che usurpa il nome di Tridentina, posto che non fu fatta per autorità del Concilio di Trento), tantoppiù che se questa venne approvata dai Papi, all'approvazione pontificia non seguì il consenso della Chiesa universale [4]. È anzi persino indegno solle-

---

(1) [P. Tamburini], *Analisi delle Apologie di S. Giustino Martire*, Brescia, 1780 [ma l'opera era stata composta durante il soggiorno romano], pagg. 89-91.

(2) *Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, s. l. [Pavia] 1793-94, II, pag. 76 seg.

(3) *De fontibus*, II. *De verbo Dei scripto ac tradito*, pagg. 65, 93 seg.

(4) [P. Tamburini], *Vera idea della Santa Sede*, Pavia, 1787, (su questa le citazioni: esiste una precedente edizione, Pavia, 1784), pag. 102 seg.; sull'Indice e relativa Congregazione cfr. *Praelectiones quas habuit in Academia Ticinensi, antequam explicare aggrederetur tractatum de locis theologicis*, Ticini, 1787, pagg. 184-213.

vare tra cristiani la questione della liceità di leggere la Bibbia in volgare. L'illiceità può essere sostenuta solo da quei teologi che debbono allontanare i fedeli dalla Scrittura per poter spacciare le loro nuove pessime opinioni in materia di fede e di morale. E non è strano che questi si facciano a rappresentare la Scrittura « come un libro pieno di pericoli, di oscurità, d'inciampi, di lacci, dove il fedele non trova altro che tenebre, e non si aggira, che in un perpetuo labirinto, se si abbandona alla lettura della medesima »: non è a stupire ch'essi vietino ai seminaristi di leggerla persino in latino prima che la scuola li abbia avvezzati a corromperne il senso [1].

Quanto alla Tradizione, essa è l'altra grande fonte per i cattolici. Ma poichè molto si abusa di pseudo-tradizioni divine, è d'uopo ricordare che per avere una tradizione divina occorre: 1) ch'essa non contrasti con la Scrittura; 2) che tragga origine dagli apostoli; 3) che sia unica ed uniforme; 4) che sia costante e perenne. Invano una dottrina che manchi di questi caratteri vorrà coprirsi dell'usbergo della Tradizione per avere un'antichità di qualche secolo, quasi che cinque o sei secoli possano mutare l'errore in verità. Così le opinioni relative all'eccessive prerogative dei papi, alla loro superiorità sui Concili, alla loro infallibilità, la favola del limbo che accoglie i bambini non battezzati, non rientrano certo nella tradizione, perchè tutte sconosciute nei primi secoli della Chiesa, sorte in periodi più o meno tardi: ed « il carattere di novità è la marca di una dottrina adultera e straniera »: nelle materie di fede e di costumi è da respingersi assolutamente ogni novità [2].

Nell'interpetrare Scrittura e Tradizione, ed in tutti i punti in cui queste tacciono, la grande fonte cui deve ricorrersi sono i Padri della Chiesa. Essi non godono singolarmente del privilegio della inerranza, ma dall'unanime loro consenso in materia di fede o di costumi non è però dato allontanarsi. Nè importa

---

(1) *De fontibus*, II, pagg. 206, 175, 184, 120 seg., 113; *Analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano*, Pavia, s. a., pagg. 256-258.

(2) *De fontibus*, II, pagg. 426, 397, 408 seg.; *Analisi del libro delle Prescrizioni*, pagg. 165-172, 173; *Praelectiones quas habuit in Academia Ticinensi*, Ticini, 1787, pag. 96.

che si tratti di punti sui quali non si è avuta una solenne definizione della Chiesa, giacchè tale definizione, come bene ha mostrato Bossuet contro Richard Simon, presuppone sempre una tradizione: sicchè, mentre sarebbe assurdo pensare a solenne definizione dogmatica senza tradizione, è nell'ordine delle cose una tradizione che non abbia ancora dato luogo alla solenne definizione [1].

Non si danno dogmi che non siano nella Scrittura o nella Tradizione o non rappresentino la conseguenza immediata di principî posti in queste, ed è vano sforzo voler creare nuovi dogmi.

« Iddio mi ha vietato di credere come articolo di fede ciò, che non è rivelato da lui; ed io mi faccio reo di una specie d'idolatria, se dò alla parola dell'uomo quella interior sommissione, che per legge divina non debbo se non alla prima verità ». [2]

All'idea di nuovi articoli di fede osta il concetto stesso di Chiesa. Lo spirito di unità su cui questa si fonda non si riferisce solo ai luoghi, ma anche ai tempi: « le Chiese di tutti i secoli non formano che una sola Chiesa esistente in varie determinazioni dei tempi »: ed è massima scismatica quella inspiratrice delle opere di Hardouin e di Berruyer e purtroppo largamente adottata negli ultimi tempi, che considera la Chiesa presente quasi isolata e divisa da quella dei secoli scorsi, per ridurre tutto all'insegnamento attuale della Chiesa [3].

Avviene invece talora che per la tristezza dei tempi una verità di fede rimanga oscurata, non sia più riconosciuta da tutti come tale, sia magari negata dalla maggioranza: ciò importa l'impossibilità di considerare come eretici quelli che, in buona fede e senza ribellione, disconoscano tale verità: ma chi ha lumi per seguire la retta via è obbligato in coscienza a non discostarsene. La minoranza realizza talora la promessa di Cristo, che

---

(1) *De fontibus*, III, *De verbo Dei scripto ac tradito*, pagg. 21, 126.

(2) *Risposta di Frate Tiburzio M. R. Allievo della Regia Università di Pavia ai dubbi proposti alli signori Professori della Facoltà teologica della medesima*, Pavia, 1790, pag. 138.

(3) *Analisi del libro*, pag. 77 seg.

pur in mezzo alle più fiere tempeste la dottrina rivelata verrà sempre insegnata in seno alla Chiesa. Ed una minoranza, anche esigua, si dà sempre: *Deus excitat* i difensori della retta dottrina, *ne veritas deleatur a facie terrae, et exulet a nobis* [1].

In teologia dogmatica Tamburini rimane fermo alle nozioni esposte nella *Dissertatio* del 1771 per tutto quanto tocca la dottrina sulla grazia e sul peccato originale.

Le nozioni del giusto e dell'ingiusto, proprie alla ragione umana, l'amore del bene e l'avversione al male, proprie al nostro volere, sono germi di virtù che non potrebbero operare senza l'aiuto della grazia: senza di questa rimarrebbero sterili gli argomenti per credere forniti dal raziocinio, senza di questa è impossibile la preghiera [2].

Per la salvezza è necessaria la Fede, virtù teologale e dono di Dio, come tale distinta dalla fede del raziocinio: e non la semplice fede nel Dio rimuneratore, ma pur quella nel Dio redentore, nella incarnazione nella passione nella morte nella resurrezione del Cristo. Per questo non può ammettersi siansi salvati i saggi dell'antichità pagana, non può ammettersi si salvino gl'infedeli, anche se non sia mai giunta loro notizia del Cristo.

La perdizione di questi infedeli ha sempre scandalizzato i cristiani di scarsa fede, ed in ogni tempo vi è stato chi è voluto andare incontro a loro e togliere lo scandalo a detrimento dei retti principî di nostra religione. Così gli scolastici hanno risposto: *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, cioè anche l'infedele che non ha avuto la rivelazione si salverà se farà quanto sta in lui: ciò che peraltro è semipelagiano se non lo s'intende col correttivo di san Tommaso (I 2.ae, quaest. 109), che il fare il possibile per salvarsi sia in potere dell'uomo secondo che è mosso da Dio. Ai nostri giorni Nicolò Spedalieri per difendere la fede dando soddisfazione agl'increduli è ricorso su questo punto alle più lasse e fittizie opinioni dei teologi.

---

(1) *De fontibus*, II, pag. 406; *Analisi del libro*, pagg. 80-85; *Praelectiones quas habuit in Academia Ticinensi*, pag. 30 seg.

(2) *Praelectionum de ultimo hominis fine* volumen III, Ticini, 1785, pagg. 141, 266, 268.

Il dogma cattolico però spiega quest'apparente ingiustizia di Dio ricordando ch'essa sarebbe stata tale se l'uomo si trovasse ancora nella sua condizione originale, ma che nel suo attuale stato di decadenza l'uomo non potrebbe accusare d'ingiustizia Dio neppure se questi negasse a tutti gli uomini un aiuto sufficiente per salvarsi (1).

Peraltro, pur giustificata così la dannazione di tutti gl'infedeli, Tamburini non ristà dal demolire anche da un punto di vista umano le pretese virtù loro, dal fare un quadro fosco delle condizioni morali del mondo greco-romano, dal parlare dell'*inhumanum veterum Romanorum ingenium, qui contra ius omne, ac modum aliorum regna armis, ac vi diripiebant, humani generis hostes, omnis humanitatis sensus expertes, solius gloriae cupidi, invidi pacis aliorum, tot elati victoriis, quot latrocinia commiserant*; dal ricordare come la mal celebrata morale di Seneca, tutta fondata sull'orgoglio, non possa essere più antitetica alla morale cristiana, come bene mostrò il grande Nicole (2).

Precetto eminente, che ogni altro assorbe, è quello di amare Dio. La creatura non può essere amata che in quanto mezzo a Dio. La volontà che non riferisce a Dio i suoi atti è viziosa, giacchè essa, non potendo rimanere inerte e sospesa tra il bene incommensurabile ed il bene creato, dovrà riposare nella cosa creata. E per tutti gli atti è necessario questo riferimento a Dio: è erroneo — errore che discende dalla chimera dello stato di pura natura — voler limitare il precetto ai soli atti propri del cristiano, stabilendo una dicotomia dell'uomo in cristiano e filosofo, e pensando quasi che la religione cristiana sia un paludamento che si possa indossare entrando in chiesa e spogliare uscendone (3).

In morale Tamburini è decisamente rigorista. « Una costante sperienza ha dimostrato, che i novatori hanno sempre allargato la via stretta del Cielo, e violato la santa severità della dottrina

(1) *Praelectionum* III, pagg. 154, 172 seg., 192-195.

(2) *Praelectiones quas habuit*, pag. 37; *Analisi del libro delle Prescrizioni*, pagina 293 seg.

(3) *Praelectionum de ultimo hominis fine* volumen III, pagg. 106, 110 seg.

evangelica »; e nell'esame dei singoli casi (portata dell'obbligo di dare il superfluo ai poveri, liceità o meno delle usure e dei vari contratti suscettibili di nascondere l'usura, degli spettacoli, delle tauromachie, dei balli), la sua opinione, sulle tracce di Concina e di Patuzzi, è sempre la più rigorosa.

È del pari decisamente tuziorista. Quella che *tutiorem partem in dubiis semper esse eligendam*, è la regola accolta per undici secoli dalla Chiesa unanime; l'opposta regola propria dei casisti è fondata sul loro vezzo di misurare la legge con la pietra di paragone della debolezza umana, di non giudicare già « delle obbligazioni dell'uomo secondo i precetti di Gesù Cristo, ma dei precetti del Vangelo a norma delle forze naturali dell'uomo », di sottoporre le leggi divine alla ragione umana [1].

Questa giusta severità dev'essere a base delle direttive di chi ha cura d'anime. Perchè il confessore dia l'assoluzione, occorre egli abbia *saltem moralem certitudinem de sincera pœnitentis conversione*, certezza morale che non può aversi se la vita del peccatore non sia palesemente mutata per un tempo sufficiente; non è convertito il peccatore che abbia soltanto diminuito il numero dei suoi peccati. Nel dubbio sulla disposizione del penitente, gli si deve negare l'assoluzione, per evitare il pericolo di un'assoluzione invalida, e per ammonirlo del vero suo stato e del pericolo nel quale egli versa.

A queste regole può solo derogarsi nel caso di estremo pericolo del penitente, perchè allora anche una tenuissima speranza di evitare l'eterna dannazione prevale di gran lunga su ogni altro male, oppure quando si tratti di evitare gravi mali o di conseguire ingenti beni: come avverrebbe se il diniego di assoluzione recasse pericolo d'infamia grave a persona che rivesta altissima dignità, o portasse il penitente a concepire odio verso il pastore o lo spingesse a peccati peggiori, oppure si sapesse che l'assoluzione concessa sarà stimolo alla conversione di molti altri peccatori. Ma non si devon scambiare per motivi seri quelli che altro non sono se non futili motivi di opportu-

(1) *Analisi del libro delle Prescrizioni*, pag. 286; *Praelectionum de ultimo fine* volumen III, pagg. 289 seg., 375-429, 442 seg., 329; *Osservazioni di un teologo ad un conte*, pag. 276.

nità mondana. Così è riprovevole l'uso dei parroci di assolvere facilmente, in occasione del matrimonio, dei peccatori non convertiti: in caso di necessità di contrarre subito matrimonio, meglio vale celebrarlo senza che gli sposi ricevano la confessione e la comunione, piuttosto che dar l'assoluzione a chi probabilmente non è convertito (1).

Le dottrine che più valsero a divulgare il nome di Tamburini sono quelle relative alla costituzione della Chiesa, e particolarmente ai poteri del Papa.

Ammiratore di quella parte dell'alto clero tedesco tra cui si alimentava lo spirito di fronda che doveva avere a manifestazioni salienti il libro di von Hontheim e, ventitrè anni più tardi, le puntazioni di Ems, Tamburini ne raccoglie le idee, dà loro nuovi fondamenti teorici, pei quali pone largamente a contributo tutta la tradizione regalista italiana, getta più a basso di ogni altro scrittore cattolico del suo secolo la potestà pontificia. Ma, correlativamente alle condizioni dell'Italia, dove quelle idee hanno fatto poche brecce in seno all'episcopato e non paiono destinate a farne neppure in avvenire, non si limita a dare ai vescovi tutto quanto toglie al Papa, ma accresce invece le facoltà ed i poteri dei parroci e dello stesso laicato.

Queste idee del Tamburini, sparse in tutte le sue opere pavesi, sono più particolarmente raccolte nella *Vera idea della Santa Sede* pubblicata nel 1784 senza nome dell'autore.

Una Chiesa, dice il Tamburini, non è costituita dal vescovo, ma dall'insieme del clero e del popolo cristiano: quindi Chiesa di Roma e vescovo di Roma non sono sinonimi, come non sono sinonimi Chiesa universale e Papa capo della Chiesa universale. Diverse sono le prerogative delle due Chiese, diverse quelle di ciascuna di esse e del suo capo. La Santa Sede è indefettibile, mentre la Chiesa particolare di Roma può perire o mancare per eresia — giacchè è per istituzione umana che la

(1) *Praelectionum de ultimo hominis fine* volumen III, pag. 324; *Praelectionum de iustitia christiana et de sacramentis* volumen II, Ticini, 1784, pagg. 9, 23 seg., 26 seg., 289 seg.

prima Sede è situata in Roma —, nel qual caso la Chiesa universale sceglierebbe un'altra Chiesa particolare per essere la Santa Sede, ossia la Sede del successore di Pietro [1].

Ora al Papa nelle sue due qualità si applica quel che vale per tutti i vescovi. I vescovi rappresentano le loro Chiese, quanto a dire ch'essi agiscono in loro nome, rappresentano le loro credenze, i loro sentimenti, le loro intenzioni, il loro spirito: ma per poter ciò fare occorre, quante volte si tratti di materie dubbie, ch'essi abbiano consultato il clero e siano d'accordo con esso: diversamente, i vescovi parlano di loro testa e non rispecchiano il sentimento delle rispettive Chiese.

Se il Papa parla da solo, il suo, almeno finchè non sia accettato, è un giudizio suo proprio, non della Chiesa Romana nè della Chiesa universale; se il Papa parla con la Chiesa Romana, esprime il sentimento di questa Chiesa, non quello della Chiesa universale, che, ad es., non ha ancora riconosciute per sue le decisioni del V Concilio lateranense: giacchè è necessario che al giudizio del Papa si unisca « il sentimento moralmente unanime di tutte le chiese » perchè si abbia un giudizio della Chiesa universale [2].

Come non può dirsi che il vescovo abbia sentito l'avviso della sua Chiesa allorchè non ha sentito almeno quello dei parroci, bensì soltanto la propria curia diocesana, che rappresenta sostanzialmente un consiglio privato, così il Papa per poter parlare in nome della Chiesa di Roma deve pronunciare il suo giudizio di concerto con quelli che hanno diritto di assistere alla sinodo diocesana romana. I cardinali non sono che una pittura del clero romano: il vero clero è costituito anche a Roma eminentemente dai parroci: e se questo clero effettivo non ha espresso il proprio sentimento, il Papa non può parlare in nome della Chiesa di Roma. Del pari le Congregazioni romane non hanno altro valore che quello di un consiglio privato del Papa

---

(1) *Vera idea della Santa Sede,* Pavia, 1787, pagg. 21 seg., 36-41; cfr. *Analisi del libro delle Prescrizioni,* pagg. 72-74.

(2) *Vera idea,* pagg. 36-56. L'universalità del convincimento basta a rendere una condanna definitiva, senza che occorra convocazione di Concilio: *Analisi del libro delle Prescrizioni,* pag. 107.

che dà pareri dottrinali, e non possono esprimere nè l'avviso della Chiesa Romana nè quello della Chiesa universale [1].

Ma se poi s'indaga sulla competenza delle singole Congregazioni, subito ci si accorge ch'essa poggia sugli erronei principi introdotti nella età più infelice della Chiesa, con sovvertimento della disciplina originaria: la Congregazione di Propaganda, sull'erroneo principio che il solo Papa possa fondare missioni, laddove ogni vescovo ha il diritto naturale di estendere la Fede alle vicine terre, e di governare le nuove Chiese fondate; la Congregazione dei vescovi e regolari, sul sovvertimento del principio che tutti i fedeli debbono rimanere soggetti ai propri vescovi; la Congregazione dell'Immunità, sul falso principio che i chierici non possano in alcun caso essere giudicati dai laici; quella dei Riti, sulla indebita sottrazione della facoltà originaria di ogni Chiesa di darsi i propri Riti e canonizzare i propri santi; quelle del Concilio, della Inquisizione, dell'Indice, pure su un arbitrario accentramento che ha tolto alle singole Chiese loro facoltà essenziali [2].

La primazia del Papa non deve assorbire nè i diritti metropolitani nè quelli patriarcali, che hanno a restare illesi. « La giurisdizion del Primato non è altra cosa, che un diritto d'ispezione e di vigilanza in tutta l'estension della Chiesa; la cura di fare osservare dappertutto i sacri canoni, che la Chiesa universale ha stabiliti per conservare la integrità della Fede, la purità de' costumi, il buon ordine della disciplina generale, e le usanze lodevoli di ciascuna Chiesa particolare ». Nulla di più: chè al Papa non spetta « alcuna giurisdizione immediata nella diocesi degli altri vescovi », i quali tutti hanno diritto di fare nella loro diocesi ciò che fa il Papa nella diocesi di Roma; mentre tutti i vescovi hanno « il diritto e l'autorità d'insegnare la Fede, e perciò di rigettare l'errore, di proscrivere i libri e gli autori, e di giudicare, se la dottrina è conforme, o contraria a quella di Gesù Cristo ». I fedeli non dipendono che dal loro vescovo: il Papa « non può disturbare l'autorità immediata de'

(1) *Vera idea*, pag. 60 seg.

(2) *Vera idea*, pagg. 94-103; *Praelectiones quas habuit in Academia Ticinensi*, pag. 191 seg.

suoi colleghi nella porzione del gregge a loro particolarmente affidato... il popolo cristiano debbe la sua ubbidienza al Papa, per il canale del suo vescovo [1] ».

« Nell'autorità episcopale ciascun vescovo in particolare è eguale al Papa, e il Papa ha la sua porzione dell'Episcopato, come ogni altro vescovo. Dunque l'autorità di tutti i vescovi insieme uniti, che rappresentano la Chiesa universale, sarà superiore a quella del romano Pontefice ». La primazia non deve pertanto avere natura analoga a quella dell'autorità vescovile; ed essa « cede in autorità alla Chiesa universale, come la figura al figurato, la rappresentanza alla cosa rappresentata ». Quindi il Concilio ecumenico, viva voce della Chiesa universale, è certamente superiore al Papa, bene ne rivede le decisioni, e bene ad esso s'interpone appello contro i giudizi papali [2].

La primazia costituisce il Papa capo della Chiesa e gli dà facoltà di rappresentarla ad esclusione di ogni altro vescovo. Ma la rappresentanza potrà solo darsi se il Papa parli d'accordo con la Chiesa.

La primazia conferisce anche al Papa una facoltà d'ingerirsi negli affari delle altre diocesi. Qui però occorre precisare i concetti. L'autorità vescovile è posseduta da tutti i vescovi in solido; non si è vescovi soltanto di una diocesi, ma dell'intera Chiesa cattolica: ogni vescovo « ha il suo gregge particolare da pascere; ma... non cessa di essere obbligato a vegliare secondo le necessità, che occorrono sopra tutto il gregge di Gesù Cristo; d'interessarsi ai mali generali di tutta la Chiesa, come ai mali particolari del suo popolo; e di travagliare con tanto zelo a sostenere la verità, e la disciplina, dovunque esse vengano attaccate ».

Il Papa ha questo potere di vigilanza in un modo affatto particolare. Mentre « gli altri vescovi, fuori della diocesi, possono usar delle vie di consiglio, di avviso, di rimostranza; ma non di autorità, e di comando, il Papa ha un diritto di farsi ubbidire a norma dei canoni dai vescovi in particolare. Egli non

---

(1) *Vera idea*, pagg. 113, 173, 229.
(2) *Vera idea*, pag. 188 seg.

può disturbare la loro giurisdizione immediata, essendo questa propria del vescovo nel suo distretto. Ma egli può usare dei mezzi canonici per contenere i vescovi nella osservanza de' canoni, e nell'adempimento del loro ministero [1] ».

Cristo impose a Pietro ed in lui ai suoi successori « di usare tutti gli sforzi, perchè i fratelli stieno fermi, e stabili nella fede di Gesù Cristo »; ma nel dar loro questo compito non unì ad esso promessa alcuna d'infallibilità. I vescovi devono quindi obbedire al Papa, ma il loro dovere di subordinazione è canonico, non assoluto: quanto a dire che finchè il vescovo non trasgredisca i canoni e le leggi della sua Chiesa, egli « nella amministrazione della sua diocesi concertata col suo clero non è responsabile della sua condotta, che a Dio ». « Ogni vescovo può a norma de' canoni di concerto col suo clero reggere la sua diocesi, come gli piace...; nelle cose che non attaccano la purità della Fede, la santità dei costumi, la disciplina generale della Chiesa il vescovo ha una piena libertà di mantenere i suoi riti, e di ricusare, o di ammettere i nuovi... nelle cose libere e indifferenti sarebbe contro la regola il pretendere dai vescovi l'accettazione, e la sommissione ai suoi decreti ». Se invece un vescovo rifiuta l'obbedienza là dov'essa sarebbe obbligatoria, bene il Papa procederà contro di lui: ma dovrà però « seguir l'ordine stabilito da Gesù Cristo, e dalla Chiesa universale ». Invero l'antica storia della Chiesa ci mostra i vescovi giudicati soltanto dai concili: ma può ammettersi che col tempo il Papa abbia acquistato diritti che per l'innanzi non possedeva: certo però anche oggi « la forza coattiva spirituale, di cui il più alto grado è la scomunica, non può essere impiegata da' Papi immediatamente, che nella loro diocesi, e per via di appellazione nella loro Metropoli, e Patriarcato, nella stessa maniera, che la impiegano gli altri vescovi, Metropolitani, Patriarchi, Primati, ciascuno nel suo distretto [2] ».

Il Papa può convocare il Concilio Generale, ma non è questo un diritto esclusivo suo, potendo ben sorgere la necessità di

---

(1) *Vera idea*, pagg. 217-221.
(2) *Vera idea*, pagg. 227-233, 239.

convocare Concili contro il volere del Papa. Non ha alcun diritto di confermare le deliberazioni conciliari, nè di ricusarsi di ammetterle, salvo il caso ch'esse fossero contrarie alle delibere di precedenti Concili: egli deve invece fedelmente obbedirvi [1].

A volte le varie Chiese sono divise su qualche punto: fino a che il punto non sia definito, ogni Chiesa rimane allora libera di restare nel suo divisamento: e la definizione può essere data soltanto dal Concilio ecumenico. Non v'è alcuna ragione di gridare per ciò all'anarchia del regime ecclesiastico: forse che « una Repubblica non avrà un'autorità vegliante per definire alcuni punti importanti, perchè alla decisione di questi non bastano i giudici delegati, ed ordinari », ma « conviene che il Senato si aduni per definirli? ».

Se il Papa è in errore, devesi conservare la comunione con lui ma fuggire l'errore: « in questa ipotesi io comunico col Papa, dov'egli comunica colla Chiesa, e la Chiesa con lui; e non comunico col Papa, dov'egli non conviene colla Chiesa, nè la Chiesa conviene con lui. Questa è la condotta, che io debbo tenere non solo col Papa, ma col Metropolitano, col vescovo, col parroco, che m'insegnasse una falsità, o a commettere una ingiustizia, e mi volesse obbligare ad ubbidire sotto pena della scomunica ».

Di fronte ad un giudizio del Papa non ancora corredato del consenso di tutta la Chiesa, si hanno sì obblighi di reverenza e di ossequio (l'ossequioso silenzio dei dissenzienti) ma non si ha l'obbligo di aderire. « Quindi non si può trattare da eretico, o scismatico, chi dubitando dell'unanime consentimento delle Chiese intorno ad una decisione del Papa, o della Sede Apostolica ricusasse di aderirvi ». Ai pastori poi compete di esaminare la decisione pontificia; ove si tratti di decisione dottrinale, di giudicare s'essa sia o meno conforme alla verità rivelata, e secondo il proprio giudizio di accettarla rifiutarla od attendere

---

(1) *Vera idea*, pagg. 240-254; [P. Tamburini], *Cosa è un appellante? Trattato teologico in cui si rischiarano le principali quistioni sulla autorità della Chiesa e del Papa, oscurate in vari scritti usciti contra l'Analisi delle Prescrizioni di Tertulliano*, Piacenza, 1784, pag. 65; *Risposta di Frate Tiburzio*, pag. 11 seg.

l'avviso della Chiesa universale; ove si tratti di legge disciplinare, di valutare s'essa serva alla edificazione dei fedeli o pregiudichi la libertà delle Chiese (1).

Contro le decisioni del Pontefice i pastori, cui spetta di essere depositari della Fede e delle regole di disciplina, possono appellare al Concilio ecumenico, quante volte non vi sia altro rimedio per pacificare la Chiesa, e l'appello « riguardi la Fede, la disciplina generale, o l'ordine comune, la pace, e la tranquillità della Chiesa ». Ma l'appello è pressochè superfluo, allorchè il Papa « intraprende di turbare la disciplina d'una grande Chiesa », giacchè allora « basterebbe di opporsi alle novità, che la Corte di Roma vorrebbe stabilire, e di mantenere le sue antiche usanze, che vorrebbe distruggere. Questa resistenza impedisce le turbolenze, che il nuovo regolamento potrebbe cagionare; e non ne risulta altro inconveniente se non che una Chiesa particolare segue una disciplina diversa da quella della Chiesa di Roma (2) ».

Il Tamburini è dunque un difensore dei diritti dei vescovi di fronte al Pontefice. Una delle cause della presente incredulità per lui consiste proprio in ciò, che i popoli cominciarono a perdere la Fede nei loro pastori allorchè si avvidero ch'essi erano *non tam Praesides Ecclesiarum suarum, quam Curiae Vicarii ac famuli* (3).

Ma questa difesa dei diritti vescovili non è per lui che un aspetto della difesa del decentramento ecclesiastico, anzi del diritto che vuole riservato ad ogni organo della Chiesa, anche al semplice fedele, di esaminare ciò che gli si propone di credere, per vedere se non si trovi in opposizione con la rivelazione, con la dottrina tradizionale della Chiesa.

« Quando si nomina dispotismo ecclesiastico, non s'intende di restringerlo alla sola Corte di Roma. Lo stesso spirito si dilatò per le chiese, e sull'esempio di quella Corte si modellò

---

(1) *Vera idea*, pagg. 280 seg., 298, 301 seg., cfr. *Analisi del libro delle Prescrizioni*, pag. 74

(2) *Cosa è un appellante?*, pagg. 326-330, 264 seg.

(3) *Praelectiones quas habuit*, pag. 234 seg.

la dominazione di molti vescovi relativamente ai preti del secondo ordine ». Ora questi « sono congiudici insieme co' vescovi nelle materie ecclesiastiche. Nasce un tal diritto ne' preti dal fondo del sacerdozio, di cui sono essi partecipi insieme col vescovo, salva la disparità del grado episcopale. Ma... questa disparità non rende i preti quasi servitori, puri ministri, e meri istromenti de' vescovi... Sul principio della Chiesa i vescovi e i preti reggevano *in solidum* le diocesi. L'amministrazione era solidaria e indivisa. Se nulla poteano fare i preti senza il vescovo, nulla potea fare il vescovo senza i preti [1].

L'esempio dei secoli migliori della Chiesa, quello dei Padri della Chiesa, dei santi vescovi, mostra — ed il Tamburini richiama pure varî scritti giansenisti francesi a sostegno di questa tesi — che nel governo della diocesi i vescovi si sono sempre associati « anche i preti come partecipi per diritto divino della medesima potestà », li hanno considerati come il proprio senato e concilio, « un Senato, e Concilio nato per ordinazione divina, non per umana invenzione », li hanno ritenuti giudici con loro anche nelle cause di Fede, sicchè in tale qualità vennero ammessi pur ai Concilî ecumenici, ignorandosi affatto la limitazione, poi escogitata, del loro suffragio ad un semplice voto consultivo [2].

Il sacerdote non può rimanere passivo di fronte alle dispute che agitano la Chiesa: la sua indifferenza sarebbe peccaminosa, come quella che lo esporrebbe ad ignorare o a negare qualche verità rivelata da Dio, e deriverebbe da mancanza di amore per la verità. « Come osserva sant'Agostino, Iddio permette le dispute per prova de' suoi fedeli, per preparare la strada ad una final decisione della Chiesa, per far conoscere il prezzo delle verità combattute. Spesso ripete il Santo Dottore con altri Padri simili riflessioni. Ma qual prova sarebbe la disputa per parte di que' poltroni, che se ne stanno colle mani alla cintola, nè si curano di leggere le opere eccellenti per timor di confondersi, e aspettano inerti l'imbeccata del Vaticano? Qual vantaggio

(1) *Risposta di Frate Tiburzio*, pagg. 166, 168.
(2) *Vera idea*, pag. 27 seg.

ricava la Chiesa da questi scettici sacerdoti per preparare le strade ad una final decisione? » (1).

Certo i poteri del vescovo sui sacerdoti della sua diocesi sono ben maggiori di quelli spettanti al Pontefice sui vescovi, giacchè mentre il Pontefice è *primus inter pares* ed il suo diritto vescovile è pari a quello degli altri vescovi, non si dà questa identità di posizione tra preti e vescovi. Così ad es. se il Papa non può costringere i vescovi a modificare i loro breviarî, bene può il vescovo costringere i suoi preti ad accettare il breviario da lui modificato o corretto. Ma molto di quanto praticano i vescovi è fondato su erronee idee circa i limiti dei loro poteri: così la limitazione ad un anno e la rinnovazione annuale della facoltà di confessare, facoltà che spetta ai preti in virtù del loro ordine, e sulla quale il vescovo non potrebbe arrogarsi altro diritto che non fosse quello di rilasciare un attestato d'idoneità, per sua natura irrevocabile e non limitato nel tempo (2).

Anche il laico del resto ha dei diritti: ed averli disconosciuti è stato al tempo stesso una delle cause del diffondersi della incredulità, ed una delle cause della discordia fra Stato e Chiesa (3).

« Pur troppo noi siamo avvezzi a risguardare i laici fedeli come una porzione della Chiesa senza moto, senz'anima, senza diritti. Arrogandoci noi [ecclesiastici] tutti i diritti, e concentrando in noi stessi tutta la Chiesa, vorremmo guidare i laici come tante vere pecore, non riflettendo, ch'essi sono pecore, ma ragionevoli, che senza pregiudizio della legittima subordinazione ai Pastori hanno la loro parte nelle cose della Religione, e che anch'essi nella loro maniera concorrono all'edificio di quel tutto, che Chiesa si appella » (4).

« Il semplice fedele non è un automa. Egli istruito dei lumi della fede può formar dei giudizi, e tirare delle illazioni collo studio, e colla meditazione delle verità rivelate. Quanti semplici

---

(1) *Praelectiones quas habuit in Academia Ticinensi*, pagg. 319 seg., 329; *Risposta di Frate Tiburzio*, pag. 68 seg.

(2) *Risposta di Frate Tiburzio*, pagg. 240 seg., 230 seg., 285 seg.

(3) *Praelectiones quas habuit*, pag. 234 seg.; *Risposta di Frate Tiburzio*, pag. 179.

(4) *Risposta di Frate Tiburzio*, pag. 177 seg.

laici non hanno operato così anche prima della decisione della Chiesa in difesa delle verità combattute ed oscurate! »: solo, a differenza del protestante, il cattolico nell'interpretar la Scrittura rimane obbligato a « seguire il sentimento de' Padri, l'analogia della fede tra noi fissata e definita, e le regole, che la stessa Chiesa somministra a' fedeli per la retta interpretazione delle divine Scritture » ed è inoltre sempre disposto a sottomettersi al giudizio definitivo della Chiesa. È anzi anche per il semplice fedele un obbligo quello di esaminare, secondo la sua capacità, la Scrittura ed i Padri per desumere la linea di condotta da tenere « relativamente a quelle verità d'importanza, che lo interessano per la sua eterna salute, come sarebbero le regole del costume, la necessità di amar Dio, le disposizioni del cuore per la penitenza, la necessità e forza della grazia di Gesù Cristo » [1].

È, come si vede, il punto in cui più il Tamburini si stacca dalla dottrina cattolica sui diritti ed obblighi del laicato in materia di accettazione dell'insegnamento della Chiesa docente: il punto che si presta meglio a giustificare la sua asserita democrazia.

Spigolo qua e là alcune tra le idee del Tamburini in campi svariati. Sono sempre ancora idee espresse dal Tamburini teologo pavese, negli anni anteriori al dilagare tra noi della raffica rivoluzionaria.

La cultura dei chierici dev'essere per lui tutta ecclesiastica: deplora come un male — egli, l'allievo dello Scarella! — la passione con la quale molti suoi confratelli si dedicano alle scienze naturali o alle matematiche o anche al diritto civile. La teologia non deve confondersi con la filosofia, gli argomenti tutti umani non debbono essere arrecati a sostegno delle verità divine: i teologi che con la sola ragione risolvono i misteri della fede insegnano a cavillare, e poichè con i cavilli si oscura sempre più la propria cognizione, aprono l'adito allo scettici-

(1) *Risposta di Frate Tiburzio*, pagg. 70 seg., 67 seg.

smo. È contrario all'enciclopedie, la passione del suo tempo, come a quelle che accrescono la presunzione umana, specie negl'ignoranti [1].

È poco tenero per la scolastica. L'opera dell'Aquinate fu felicissima per i suoi tempi ed è ancora viva nella parte polemica contro gl'increduli. Certo fu una dolorosa necessità del secolo XIII quella di dover adattare la fede cristiana alla filosofia aristotelica, ma *melius erat religionem habere ut extraneis indutam formis, quam nullam habere*. Il rispetto all'Aquinate non deve però degenerare in cieco ossequio che vada oltre il fondo del suo pensiero e non permetta si tocchino le sue stesse espressioni, molte delle quali tolte da Aristotele, molte anche inutili. Vana o dannosa è stata la scolastica posteriore all'Aquinate: gli scolastici si sono spesso lasciati andare a scambiare le loro opinioni con dogmi, come quando credettero ed insegnarono come un dogma la favola del limbo dei bambini non battezzati [2].

Come tutti i dottori della sua scuola, Tamburini considera il medioevo come un'epoca di barbarie, e raccomanda particolari cautele allorchè ci si trovi di fronte a dottrine o a fonti che risalgono a quei secoli [3]. Questo del modo di valutare il medioevo è uno dei pochi punti in cui giansenisti ed enciclopedisti si trovano concordi: ma per gli uni l'imbarbarimento sta nell'oscuramento dei lumi della patristica, della teologia del IV e degl'inizi del V secolo, dei costumi dei primi tre secoli, per gli altri nell'offuscamento dei valori politici giuridici e soprattutto estetici del mondo greco-romano.

Circa il culto della Vergine e dei Santi, Tamburini dà piena adesione al Muratori nel considerare come un esempio di fanatismo quel voto sanguinario, in difesa della Immacolata Concezione che è *pura purissima opinio nullo fundamento suffulta:* sicchè il voto *non fanatismi solum, sed sacrilegii species est, cum hominum opinioni tribuatur, quod soli supremae veritati*

---

(1) *Praelectiones quas habuit*, pagg. 154-167, 224 seg., 220 seg.; *De fontibus sacrae theol.*, III, pag. 289 seg.

(2) *De fontibus*, III, pagg. 202, 214, 227, 220, 229 seg., 245 seg.

(3) *De fontibus*, III, pag. 340.

debetur. Peraltro l'opinione della Immacolata Concezione non è contraria alle Sacre Scritture, che nulla dicono nè in favore nè contro: è una questione puramente teologica, *nihil ad fidem attinens* (1).

Le vite dei santi sono il campo in cui si è più sfrenata la licenza degli autori, talora fornendo argomento di riso ai nemici di nostra religione: nè si deve credere che tutto quanto i santi hanno operato sia stato buono, giuste tutte le dottrine da loro difese. Spesso essi si lasciarono trascinare dagli errori del loro tempo: così non è a stupire ch'essendo diffusa l'opinione della supremazia dei pontefici sui re, anche dei santi pontefici pretendessero esercitare i diritti ad essa inerenti (peraltro dà un giudizio severissimo di Gregorio VII (2)) nè che uomini santissimi credendo erroneamente le immunità di diritto divino abbiano resistito ai principi per difenderle ed abbiano talora pur sparso per tale difesa il proprio sangue (3).

Il miracolo non è argomento a favore della verità di una dottrina la quale contrasti con i principî della nostra Fede: chè anzi in tal caso dovrà ritenersi provenga dallo spirito del male. Ma è segno di verità, se sia in appoggio di una dottrina la cui falsità o veridicità non possa essere comprovata con l'aiuto della ragione e della rivelazione, giacchè Dio non permetterebbe un miracolo che dovesse forzatamente trarre l'uomo in errore (4).

Le indulgenze sono un esempio precipuo di dottrina snaturatasi nel basso medioevo. Fino al secolo XII esse erano soltanto l'equivalente della pena canonica: ma più tardi *facto transitu a canonicis poenis ad eas, quas exigit vindex laesi numinis ira, sancitum a Scholasticis fuit etiam super his Ecclesiam filiis suis indulgere*. Da qui l'aberrazione di ammettere indulgenze per i defunti. E per spiegare questi effetti erroneamente attribuiti alle indulgenze, ecco immaginare un tesoro della Chiesa, di cui il Papa avrebbe le chiavi, e da cui potrebbe attingere a profitto

---

(1) *Praelectiones quas habuit*, pag. 80; *De fontibus*, III, pag. 135.
(2) *Cosa è un appellante?*, pagg. 200-207.
(3) *De fontibus*, III, pagg. 333, 335.
(4) *Praelectiones quas habuit*, pagg. 362, 366.

dei fedeli bisognosi di aiuto: questo tesoro si diceva dapprima constare dei meriti dei santi, ma per timore che questi meriti si esaurissero, vi si aggiunsero quelli del Cristo, ch'essendo infiniti rendono superflui i meriti dei santi (1).

La questione del diritto dei fedeli a ricevere la comunione con particole consacrate nella messa cui essi assistono, lo trova consenziente alla opinione del Traversari e del Nannaroni. L'uso di dare la comunione con particole preconsacrate è un uso di pochi secoli, dapprima assai ristretto, poi allargatosi per la comodità dei sacerdoti, l'ignoranza dei fedeli, e l'odio dell'insegnamento luterano secondo cui non si dà presenza del Cristo nella Eucarestia fuori della messa: e sono *probatissimi theologi* quelli che desiderano un ritorno all'antico costume, dal quale più facilmente emerge la retta nozione del sacrificio eucaristico, la parte che in esso ha il popolo cristiano, il diritto di questo a partecipare col sacerdote della vittima offerta nel sacrificio.

Del pari è una novità, di fronte all'antico costume della Chiesa, dare l'Estrema Unzione dopo l'Eucarestia, ciò che oscura il suo carattere di perfezionamento della penitenza cristiana, volto a togliere le ultime tracce di peccato dall'animo di chi si appresta a ricevere l'Eucarestia (2).

Ed è ancora una novità quella dello scioglimento del matrimonio *titulo religionis*. L'inesistente privilegio paolino è fondato su un errore del basso medioevo, l'attribuzione a Gregorio Magno (*Decretum Gratiani*, c. 2 C. XXVIII qu. II) di un passo dell'Ambrosiaste, da parte di Graziano: tesi che il Tamburini fa svolgere al fido allievo Trauttmansdorf e nella quale bisogna sentire, oltre che una conseguenza dell'appassionato amore per le origini della Chiesa e per l'antica disciplina, anche e soprattutto un'eco di polemiche francesi intorno al caso Levi-Borach, ed una manifestazione di solidarietà verso il vescovo Fitz-James (3).

---

(1) *Praelectiones quas habuit*, pag. 108 seg.

(2) *Praelectiones quas habuit*, pag. 98 seg.; *De fontibus*, III, pagg. 361, 360.

(3) *Praelectionum de iustitia christiana et de sacramentis*, volumen II, Ticini, 1784, pagg. 197-205. Cfr. PICOT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 3.me éd., III, Paris, 1854, pag. 135 seg.; REUSCH, *Der Index*, II, pag. 793.

Delle ricchezze della Chiesa non tratta *ex professo*: ma ha gravi parole contro la degenerazione degl' istituti monastici con il loro arricchimento attraverso le elemosine dei fedeli (*tunc... labori otium successit, frugalitati luxus, morum sanctitati dissolutio, ac mentis, animique dissipatio poenitentiae successit. Tum conquisita est vita Monastica non ad laborem, sed ad commoditatem, non ad sacra exercitia, vel studia, sed ad delicias, ac vitae solatium, non ad perfectius Deo vacandum, sed ad vitae genus amplectendum, quod sine ulla molestia satis commodam vitae sustentationem praeberet*) [1].

E raccomanda ai parroci, allorchè assistano dei morenti, di non esortarli già a lasciare i loro beni alla Chiesa, bensì a non spogliare i loro parenti ed a dare ai poveri: *charitatem autem saepe exigere, ut stipendium, quod tribuitur sacerdotibus saepe non indigentibus, nec raro otiosis, avaris, ac malis, erogetur in pios usus publici boni, et ad subsidium pauperum, quibus solent Parochiae abundare*. Se il morente insistesse nel voler far celebrare un gran numero di messe, il parroco lo distolga, ricordandogli che col soccorrere i poveri egli sarà partecipe del frutto di tutti i sacrifici che si offrono nel mondo, frutto che Dio solo distribuisce, sicchè può avvenire che quegli che fa celebrare migliaia di messe per la propria anima non sarà partecipe neppure del frutto di una, mentre chi non ne fa celebrare neppur una diverrà partecipe del frutto di tutti i sacrifizi [2].

Il grande attaccamento a sant'Agostino spinge talvolta il Tamburini a strane affermazioni.

Egli non si limita a ripetere, sulle tracce di tutti gli scolastici, che la poligamia non è contraria al diritto di natura mentre lo è la poliandria, ma un passo del *De bono coniugali* lo spinge ad una specie di difesa e di elogio della poligamia. *Manet enim finis matrimonii, certitudo scilicet sobolis, eius educatio, mutuumque coniugum adiutorium, licet vir pluribus utatur*

---

(1) *Praelectiones quas habuit*, pag. 452 seg.
(2) *Praelectionum de iustitia*, II, pag. 92 seg.

uxoribus. Manet inviolata fides, quam maritus uxori exhibere tenetur, quae sita est in exhibitione adiutorii, ac debiti, ut vocant, coniugalis. Plures autem foeminae, ut ait Augustinus, ab uno viro foetari possunt. Nec aliunde, quam ex intemperantia profluit, quod mulieres oderint polygamiam. Neque iniuria infertur uxori, si aliis quoque uxoribus suis sese impertiat maritus. Nihil enim iuris habet uxor in corpus mariti, nisi quantum ex pacto connubii sibi acquisivit. In natura non v'è affatto l'istinto per cui un uomo voglia essere il solo ad amare una donna, ed una donna la sola ad amare un uomo: siffatto istinto *a malo profluit animi vitio, scilicet inordinato amore, quo insatiabili quadam cupiditate in bonum quod possidemus ita ferimur, ut ab eius communione alios velimus excusare.* Se la poligamia oggi è un delitto, lo è soltanto *quia mos non est* (1).

Passo che ho creduto di ricordare, perchè getta esso pure qualche luce sull'uomo: pensatore che talvolta — non sempre — inseguendo la logica della sua costruzione dimentica affatto la realtà della vita, e cercando l'uomo sui testi perde di vista l'uomo che incontra sul proprio cammino.

A giansenisti francesi ed a loro opere Tamburini fa spesso richiamo con parole di elogio.

La dottrina dell'*Augustinus* di Giansenio non è per lui che « uno sviluppo analitico della sentenza di sant'Agostino, e dei suoi fedeli discepoli »; la Chiesa di Utrecht non nega neppure il minimo articolo di Fede professato dalla Chiesa cattolica (2).

Non esiste una eresia giansenista, giacchè se sono ereticali le cinque proposizioni, non v'è alcun ceto o setta o gruppo che le sostengano (3). Ma altrove dice che i gesuiti vollero la condanna di queste cinque proposizioni « che si pretesero estratte » dall'*Augustinus* « nel senso dell'autore », perchè questo essendo il senso puro e pretto agostiniano, avrebbero così ottenuto la condanna del sistema di sant'Agostino.

---

(1) *Praelectionum de iustitia*, II, pag. 171 seg.
(2) *Risposta di Frate Tiburzio*, pagg. 348, 280.
(3) *Risposta di Frate Tiburzio*, pagg. 341 seg., 353.

« Il giansenismo non è stato e non è altra cosa, che una cabala de' Gesuiti per assassinare i loro nemici »[1]. Quelli che sono detti giansenisti *sine fuco, et integre ad nos transmissas Christianae doctrinae veritates invicte tueri nunc pergunt.* Non è detto che tra loro tutti siano esenti da fanatismo o da spirito di parte: ma nell'insieme il movimento merita ogni lode, la sua opera culturale è insigne, l'accordo degli aderenti tra loro non è dovuto a spirito settario. Questi asseriti giansenisti sono pieni di moderazione nei rapporti col Pontefice, con i vescovi, con l'autorità legittima. La Curia romana ha per principio di non riconoscere mai i suoi torti ed i suoi errori: *at nulli sane extitissent Iansenistae, ut aiebat optimus ille senex P. Schiara olim Magister Sacrii Palatii, si Romana Curia aequitatis, ac moderationis iura servasset*[2].

Tra le cause della incredulità, Tamburini annovera le guerre di religione, la creazione del Tribunale della Inquisizione, ed in genere quanto si rannoda alla falsa idea che possa usarsi la violenza, ed in particolare la violenza bellica, per diffondere la verità religiosa.

L'indole della verità, egli dice, è tale, ch'essa desidera di essere amata dagli uomini e diffusa, ma solo con le armi a lei proprie: *vis quaedam divina inest veritati, qua fortiter simul, ac suaviter ad se rapit hominum animos: odit ipsa, ac refugit quamlibet aliam vim, quae indecoram existimat, quasi egeat opis alienae, cum ipsa sit invictissima, ac virtute sua mortalium pectora regat... Ipsa amica pacis persuasionem animi quaerit, per hanc vincere desiderat, nec amat vincere, nisi per ipsam...* Dio volle che difendessimo le verità religiose, non però in modo tale da sovvertire le altre leggi: le verità religiose non si diffondono col terrore delle pene, bensì *in lenitate spiritus, animique persuasione:* chi in difesa della verità adopera gli esilî, le carceri, le confische, agisce altrettanto inettamente *quam qui*

---

(1) *Lettere di un teologo piacentino a Monsignor Nani vescovo di Brescia*, lettera I, Piacenza, 1782, pagg. 50, 62.

(2) *Praelectiones quas habuit*, pagg. 138-143.

adversus syllogismos pugnaret verberibus, vel adversus verbera syllogismis. Attiene al fanatismo quel terrificante tribunale della Inquisizione, introdotto in epoca più rozza ed allorchè dominavano spiriti più feroci, ed ora fortunatamente tolto dai principi (1).

Ma il volume, celebrato forse più che non meriti, dedicato dal Tamburini alle proprie idee di tolleranza, è il *De tolerantia ecclesiastica et civili* pubblicato nel 1783 a Pavia sotto il nome di un allievo del *Germanicum* pavese appartenente ad una delle più illustri casate austriache, Taddeo di Trauttmansdorf, e dedicato a Giuseppe II, al cui editto di religione le ultime pagine del libro levano un inno.

Il concetto di tolleranza, scrive Tamburini, presuppone qualcosa di cattivo, che si sopporta per evitare un male maggiore. Io aborro il principio professato nella nostra età dagli empî, che tutte le religioni di ogni genere siano egualmente buone. Questa idea potrà essere stata professata dai filosofi antichi, privi del lume della Rivelazione, e che, impotenti a giungere alla verità col solo lume della ragione, dovevano essere tutti tratti a trovare in questa tolleranza un rifugio alla loro disperazione di non poter conquistare la verità.

Ma dove è passata la Rivelazione non può più ammettersi questa parificazione tra religione vera e religioni false. Un cristiano non può senza bestemmiare dire che sianvi nella Rivelazione delle cose che si possono credere o negare senza che ciò pregiudichi alla salute.

La Chiesa non è mai indifferente alla verità, ma talvolta tollera essa pure gli errori dei suoi figli, per evitare maggiori mali come lo scisma: e nel suo spirito di tolleranza, soprattutto verso chi erra in buona fede, nei periodi in cui tanto ardua è la scoperta del vero, la Chiesa è giunta fino ad elevare all'onore degli altari persone che furono l'una contro l'altra nella difesa delle due opinioni: Caterina da Siena che ritenne legittimo Urbano VI e Pietro di Lussemburgo e Vincenzo Ferreri che furono per Clemente VII.

---

(1) *Praelectiones quas habuit*, pagg. 241 seg., 84 seg., 88 seg.

Ai nostri tempi, la Chiesa ha preferito tollerare gli errori, riconosciuti tali da tutta la sana dottrina, dei molinisti e dei probabilisti, pur di evitare maggiori mali: con una indulgenza verso gli erranti che *plerisque nimis effusa, ac modum excessisse visa est.*

La linea generale della condotta della Chiesa è dunque quella della più ampia tolleranza verso gli erranti, accompagnata da una costante ricerca della verità, della condanna dell'errore, soprattutto quando possa farsi distinzione tra errore ed errante. Qualche volta però la Chiesa ha dato esempî d'intolleranza; come nel caso della Chiesa di Utrecht, la cui fede è assolutamente ortodossa e che nella questione disciplinare è dal lato della ragione, e che tuttavia Roma colpisce con i suoi fulmini [1].

Ma, quale possa essere la linea di condotta della Chiesa, allorchè si tratta di condannare degli erranti con pene spirituali, è certo che ripugna alla sua essenza ed al suo spirito di colpire i nemici della fede con pene corporali. La religione cristiana non si diffonde come la maomettana con le armi, bensì con l'esempio, con la dottrina, con i miracoli: la fede è un dono della grazia, e ciò basta ad escludere ogni ricorso alla forza. Punire gli eretici con le armi, così come il principe può punire i disertori o i ribelli, è un confondere la economia delle due società, religiosa e civile, tra loro profondamente diverse. Gli apostoli del resto non hanno mai parlato di una potestà coercitiva della Chiesa, laddove se questa potestà esistesse non avrebbero certo mancato d'informarne la Chiesa nascente: essi invece raccomandarono sempre la mansuetudine e la pazienza. Istituti come il Tribunale della Inquisizione sono perciò sicuramente contrarî allo spirito del cristianesimo, e si deve plaudire ai principi, primo Leopoldo di Toscana, che lo hanno soppresso nei loro Stati [2].

Altrove dice più decisamente: « La potestà lasciata da Gesù Cristo alla Chiesa, propriamente parlando, è piuttosto direttiva, che legislativa. Il divino Redentore fonda una religione sull'umiltà, sulla mansuetudine, sulla carità. Lascia alla Chiesa un

---

(1) *De tolerantia*, pagg. 15, 24, 58, 143, 154 seg. 158, 185 seg.
(2) *De tolerantia*, pagg. 200 seg., 203, 205, 271, 287.

sublime deposito di fede, di morale, di sacramenti. Costituisce de' Superiori, ma li vuole Pastori ». « I rimproveri, le umili preghiere, i dotti consigli sono i mezzi, coi quali la Chiesa dee cristianamente costringere i fedeli alla osservanza della legge »: « le catene, i ferri, le prigionie, le morti sono diritti della pubblica autorità » [1].

I poteri della Chiesa consistono anzitutto nel vincolo che lega la coscienza dei credenti e che impone loro di obbedire alla Chiesa stessa: quindi nella sua potestà *terribilis sane, ac formidanda*, di espellere dal suo grembo i disobbedienti, i ribelli, i contumaci. Per i credenti non v'è nulla di più terribile ch'essere espulsi dall'arca di salvezza, separati dalla società di Cristo e rimessi a Satana: coloro che non temono questo male, ma si convertono dinanzi alla minaccia dell'esilio, del carcere, delle confische, della morte, non saranno mai altro che finti cattolici, più pericolosi degli eretici aperti, perchè penetrano nel gregge dei cattolici come lupi coperti da pelli di agnelli [2].

Concetto distinto da quello di tolleranza ecclesiastica è l'altro di tolleranza civile. Poichè la religione cristiana non impone lo sterminio degli eretici e scismatici nè misure afflittive a loro carico, non v'è certo un obbligo di perseguirli per il principe cristiano, in quanto tale. I suoi doveri ed i suoi diritti saranno quelli di tutti gli altri principi. Ora il principe come tale deve certamente tutelare la religione in quanto mezzo per il bene della società: senonchè la persecuzione degli eretici non sarebbe tutela idonea ai fini da raggiungere.

Gli errori dell'intelletto ed i mutamenti interiori non sono oggetto congruo di pene: l'eresia ed ogni errore in materia di fede non diviene tale se non in quanto contrasti con la pubblica sicurezza. Se l'eresia sia costituita da un errore siffatto, che la diffusione di esso rovescerebbe le virtù sociali, i diritti sovrani, la santità delle leggi, allora contrasta al pubblico bene, e dovrà essere vietata con sanzione di pene. Così dovrà venir proibito l'ateismo,

---

(1) *Riflessioni del teologo piacentino sul libro dell'ab. Cuccagni « De mutuis Ecclesiae, et Imperii officiis »*, Piacenza, 1786, pagg. 84, 86.

(2) *De tolerantia*, pagg. 296, 298 seg.

quo omnis tollitur religio, ac inde socialium virtutum fulcrum intercidit, ac ipsa iura regiae maiestatis everluntur. Potrà pure essere vietata ogni eresia, indipendentemente dall'errore ch'essa contiene, per il comportamento di coloro che vi aderiscono: ove gli eretici siano perturbatori della società civile o della religione ufficiale, essi debbono venir puniti. *At si haereticus bonae fidei sit, nec societatem turbet, civilibus legibus non subiacet in intellectus sui persuasione. Nam libera res est religio, nec ulli eo titulo inferri vis potest* (1). Se si ammettesse il diritto del principe di punire in materia tutta interiore, solo perchè creda che l'opinione sia contraria a quella che per lui è la verità, si dovrebbero approvare i principi infedeli che, in buona fede, hanno perseguitato il cristianesimo (2).

Gli obblighi del principe cristiano di proteggere la religione si esplicano nel fare sì che gli ecclesiastici adempiano i loro compiti, siano con la loro vita di esempio al popolo, nell'assicurarsi che *omnia recte in Ecclesia administrentur ad divini nominis gloriam, et animarum salutem*: ad impedire la diffusione dell'errore il principe ricorrerà alla predicazione della sana dottrina ed alla istruzione. *In iis quae spectant ad ordinem rerum intellectualium media sunt adhibenda ei proportione respondentia. Si a doctrina ad arma confugias, si erroribus tortores, ergastula oppones, magis caussae imbecillitatem ostendis, quam caussam iuves, et potius in errore animos obfirmas, quam persuadeas.*

Fallace è pure la giustificazione della intolleranza data da coloro che osservano che col terrore gli uomini divengono più solleciti nel considerare la verità, *ac ita dociles facti eamdem veritatem inveniunt*, e che l'intolleranza religiosa può raggiungere gli stessi risultati che raggiunge la punizione dei ragazzi. Giacchè la ricerca della verità per essere fruttifera deve seguire con animo libero e pacato e non sotto l'impulso del terrore, ed i ragazzi

---

(1) *De tolerantia*, pagg. 319, 323 seg.

(2) *De tolerantia*, pag. 330; ma in *Riflessioni del teologo piacentino*, pag. 98 seg., dice che la colpa degl'imperatori pagani che perseguitarono il cristianesimo consistè solo in ciò, che lo perseguitarono senza prima ricercare se avesse e mostrasse i caratteri di religione divina, della vera fede.

si puniscono appunto perchè non sanno ancora reggersi traendo la loro norma dalla ragione, bensì sono guidati dai moti dei sensi, cioè dal dolore e dal piacere (1).

Ai rapporti tra principe e religione il Tamburini — che non lesina nei suoi scritti i tributi di ammirazione a Giuseppe II — fa più volte richiamo.

Nel *De tolerantia*, dopo avere ricordato che presso tutti i popoli venne affidata al potere sovrano la cura della religione, dice che con l'ebraismo e con il cristianesimo fu bensì istituito un sacerdozio cui venne dato pure il giudizio su tutto quanto è vita religiosa (2), ma che con ciò nulla fu tolto del diritto dei principi. Questi sono soggetti alla Chiesa « nello spirituale necessario, d'istituzione divina, ed essenziale alla religione; e non già nello spirituale accessorio, accidentale, e di umana invenzione » (3). *Ergo et leges Ecclesiae, quae ad exteriorem disciplinam pertinent, regiae maiestati subordinatae sunt, eiusque munus est eas probare, confirmare, corrigere, vel mutare prout bonum reipublicae postulat*: sicchè spetta al sovrano convocare i concili per terminare le controversie, vigilare sui pastori della Chiesa affinchè adempiano i loro compiti nel debito modo e senza turbamento della società, amministrino bene il patrimonio ecclesiastico, affinchè siano soppressi gli ufficî contrastanti con l'interesse della società civile (4). « L'esorbitante numero de' celibi, e massimamente de' regolari, l'immense ricchezze del Clero con tanto dispendio del buon essere della repubblica, ed altri simili oggetti » debbono ben essere « subordinati alla ispezione del sovrano » (5).

Tutta quest'azione è svolta dal principe così nell'interesse

---

(1) *De tolerantia*, pagg. 327, 334 seg., 348 seg.

(2) In *Riflessioni del teologo piacentino*, pag. 38 seg., dice esatta la massima di Montesquieu sulla necessità di dividere il sacerdozio dal principato, per scansare il pericolo del dispotismo: lascia allo scrittore curialista — l'ab. Cuccagni — con cui polemizza, e che aveva invocato tale massima, la cura di conciliarla con il potere temporale dei papi.

(3) *Riflessioni del teologo*, pag. 68; *De tolerantia*, pag. 309 seg.

(4) *De tolerantia*, pag. 315.

(5) *Riflessioni del teologo*, pag. 60.

della religione cristiana che in quello della società civile: ma è il secondo titolo quello che meglio vale ad autorizzare i diritti sovrani in materia ecclesiastica: può anzi dirsi *religionem potestati civili non subesse, nisi quatenus eadem influit in publicam societatis quietem, ac bonum* [1].

È un diritto dei principi come rappresentanti dei loro popoli di esaminare e giudicare prima di accettarle le norme date dai pastori circa la disciplina esterna ecclesiastica: i singoli laici, invece, debbono accettare gli ordini disciplinari dei loro pastori confermati dall'assenso, espresso o tacito, del principe. Questi « come capo della società a nome di essa ha il potere, e l'obbligo di riformare gli abusi del Clero, d'invigilare sulla osservanza delle regole canoniche, di costringere i sacri Pastori a fare il loro dovere, e di disporre le cose del ministero esteriore a norma de' canoni per maggior gloria della Chiesa, e per maggior utilità de' fedeli ».

Tra le materie di competenza del principe è il matrimonio, che per sua natura costituisce un contratto civile, mentre il sacramento non è che qualcosa di aggiunto, che non può darsi se non vi sia prima il substrato di un contratto valido: ed è semplice concubinato il matrimonio contratto senza l'osservanza delle norme stabilite dal principe [2].

Allorchè il principe legifera *circa sacra*, i sudditi devono obbedire, col solo limite che l'ordine del sovrano non sia in contrasto con una disposizione di Dio. Ma in tal caso la disobbedienza non può mai venir sostenuta « colla forza, e colla sedizione ». « *Disubbidire, e morire*: ecco la massima da osservarsi nel caso, di cui parla san Pietro: *melius est obedire Deo, quam hominibus*. Massima, che ha fatto tanto onore alla Chiesa, ed il cui abbandono sarà sempre di una memoria lugubre ai veri fasti della medesima. Ma non è lecito di disubbidire, e morire se non per la difesa delle leggi divine, che sono le leggi essenziali alla religione », non già « per la fabbrica di un pubblico tempio, o per la fondazione di un monastero, o per la erezione

(1) *De tolerantia*, pag. 321.
(2) *Risposta di Frate Tiburzio*, pagg. 180 seg., 191, 390, 393.

di un benefizio, o per altri simili oggetti, che entrando nell'ordine civile, e politico » cadono « sotto la ispezione della civil potestà [1].

Questo il pensiero del Tamburini esposto negli anni anteriori alla Rivoluzione.

Un passo innanzi.

La Rivoluzione ha raggiunto in Francia tutti i suoi terribili sviluppi. Ancora non accenna a trasportare tra noi con la forza delle armi le sue idee ed i suoi istituti, ma già ha soffiato il terrore nell'animo dei nostri principi e dei nostri potenti, già li ha resi irreducibilmente avversi alle ideologie che l'hanno nutrita.

È in questo momento che Tamburini scrive l'opera sua a mio avviso più notevole, e quella cui bisogna particolarmente rifarsi per esaminare le sue idee in materia non soltanto di poteri dello Stato sulla Chiesa, ma di rapporti tra principi e sudditi, di costituzioni politiche, di fondamenti stessi della società civile: le *Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, pubblicate nel 1793-94.

In quest'epoca Tamburini più non insegnava all'Università pavese. « Ne vari rami di pubblica istruzione, che in vari tempi mi furono affidati » — scriveva egli un decennio più tardi — « io dovetti incontrare le più feroci persecuzioni dell'odio teologico, della gelosia, dell'ambizione, dell'interesse, e del dispotismo di una prepotente fazione, e dopo una lotta sostenuta per più lustri, io ne rimasi la vittima, e fui posto in riposo, comodo per altro ed agiato, bastato essendo a' miei nemici l'avermi ridotto al silenzio » [2].

All'opera, nota per la polemica contro lo Spedalieri [3] che tutta la percorre, spetta, se non erro, uno dei primissimi posti

---

(1) *Riflessioni del teologo piacentino*, pag. 113.

(2) *Introduzione allo studio della filosofia morale col prospetto di un corso della medesima*, Milano, 1833, II, pag. 2 seg. Scrive il SALERI nell'*Elogio* inedito che il Tamburini e lo Zola ottennero onorato riposo dall'imperatore nel 1795 con la intera pensione e con la continuazione di tutti gli onori spettanti agli antichi professori. Ma poco dopo soggiunge che le *Lettere* furono scritte dopo il ritiro della cattedra.

(3) Contro di lui già Tamburini aveva scritto decise parole in *Praelectionum de ultimo hominis fine* volumen III, pagg. 192-195.

nella letteratura polemica dell'ultimo settecento. È un documento di raro interesse, il grido di angoscia dinanzi ad un sogno svanito, la difesa di una causa già irremissibilmente perduta, l'apologia di quella che sarebbe stata la riforma d'Italia compiuta ad opera di sovrani nel nome della religione ma contro il papato, se, elemento estraneo e perturbatore, la rivoluzione francese non fosse intervenuta a turbare ed arrestare l'opera dei principi riformatori.

Fin dalle prime pagine, se pur l'autore non confessi la sconfitta e pronunci anzi parole di speranza, si sente che la certezza della sconfitta è già nel suo cuore. Non ch'egli paia prevedere il prossimo crollo di tanti troni, il prossimo avvento di una nuova êra per l'Europa tutta. La rivoluzione francese è sì un fatto che ha immense ripercussioni nella opinione pubblica, ma appare ancora l'evento isolato di una Nazione.

Peraltro Tamburini sente perduta la sua causa.

Giuseppe II è morto, e già prima di morire è stato costretto ad indietreggiare, a cedere, a sacrificare al sentimento di tutti i suoi popoli gl'ideologi come Tamburini; Pietro Leopoldo è morto, ed i suoi due anni d'impero sono stati quasi l'antitesi dei venticinque anni di granducato toscano, hanno visto cancellata tanta parte della legislazione giuseppina[1]: siede sul trono imperiale il giovane Francesco I, l'arciduca ereditario sul cui scarso valore intellettuale il grande zio non nutrì mai illusioni, l'arciduca che negli anni in cui tutto il mondo pareva sollevato da un poderoso anelito verso la libertà, desiderava maggiori strettoie, censure, freni per la stampa.

La rivoluzione francese, il regicidio parigino, hanno sparso il terrore in tutte le corti, fatta disertare la *buona causa* da principi e da ministri, e già dappertutto si sussurra che le riforme, la libertà di critica, l'amore di novità, gli attriti con la Chiesa sono stati i sussulti pericolosi che hanno scosso la saldezza dei

---

(1) Cfr. *Il P. Niccolò Diesbach e il suo « Memoriale ad Leopoldum II » (1790)*, *La civiltà cattolica*, 1927, vol. IV, pagg. 110-128. Il Saleri informa che Leopoldo imperatore serbò al T. la sua stima ed il suo affetto, recandosi a Pavia andò a salutarlo ed accolse la sua preghiera per la conservazione del seminario generale che il T. chiamava « la più bella opera dell'Imperatore Giuseppe II ».

troni, che la stessa tanto odiata Compagnia di Gesù era forse un buono strumento per la tranquillità e la docilità dei popoli: giansenismo e regalismo cominciano ad essere indicati come mezzi di distruzione della religione e del principato (1).

Tamburini nel suo intimo sente la causa perduta: non gli resta che la consolazione — l'ultima illusione — dei vinti, l'appello alla storia, la speranza nello spirito di giustizia delle generazioni avvenire: « almeno egli è certo, che gli sforzi del secolo XVIII per riformare la disciplina ecclesiastica, e per vendicare la purità della religione, passando alla memoria de' posteri, faranno fede ai nepoti, che anche nel secolo XVIII non era sopito il sentimento dei mali, che affliggono la Chiesa di Gesù Cristo, e cui l'uomo nemico vorrebbe estinto, e gli ottimi stabilimenti de' Sovrani fatti nella età nostra sulle cose ecclesiastiche saranno non solo un monumento indelebile della pietà, e dello zelo de' nostri Principi, ma un modello ancora assai vivo di quella desiderata riforma, che in più felici combinazioni potrà più facilmente compiere la posterità » (2).

Nella sua amarezza Tamburini appare sereno. La reazione degli ultimi quattro anni, che nelle *Memorie* di Scipione de' Ricci è poco men che la ripicca di qualche cortigiano ch'egli aveva superato nel favore del principe, appare qui studiata spassionatamente nei suoi elementi costitutivi.

Tamburini può avere parole roventi per gli artefici della reazione, giudicare nel modo più severo episodi di essa, quale la rivolta delle Fiandre, ma deve riconoscere che la reazione era pressochè fatale. Certe sue riflessioni mostrano ad un tempo l'acume e l'equanimità dell'uomo, cui la passione non fa velo, e potrebbero valere a spiegare la rovina di molte ideologie, servire alla comprensione di tante pagine di storia!

« Le conversioni delle menti umane sono lentissime », ed era stata illusione di entusiasti quella di credere « che si fosse abbastanza preparata la strada a ricevere con interna persuasione la necessaria riforma »; si era confuso « il calor della mischia colla

---

(1) *Lettere teologico-politiche*, s. l. [Pavia], s. a., I, pag. 39.
(2) *Lettere*, I, pag. 12.

idea della vittoria ». Ma « il mondo era troppo infermo per sostenere senza scompaginarsi l'uso de' rimedi radicali, e violenti. All'uso di questi dovea precedere una solida, e permanente istruzione. La sola coazione contra l'opinione dominante è mal sicuro custode delle sanzioni. Il timore esige una forza sempre presente, ed attiva. Ora le varie combinazioni dello Stato non sempre la possono assicurare. Una guerra la può dissipar nell'interno dello Stato, mentre la porta al di fuori. Altre circostanze la possono diminuire ». Ora la persuasione della bontà delle riforme mancava nei più: nulla da stupire che ad un certo momento anche « i Principi più coraggiosi, ed attivi si atterrissero a fronte de' gravi sconcerti o minacciati, o prodotti dai progetti della riforma. Col fine di riformar gli abusi ecclesiastici non si dee distruggere la pubblica tranquillità. Il rimedio sarebbe peggiore del male. Il savio medico cangia cura, e sistema, qualor si accorga, che coll'uso de' rimedi si corra pericolo di rovinar l'ammalato » [1].

Ammessa la ineluttabilità della reazione, Tamburini per la verità storica, e perchè non siano pregiudicate l'eventuali riscosse del suo partito, crede però di dover ribattere l'accusa di Spedalieri — quella stessa che più sobriamente ma più efficacemente muove Gerdil nel *Trattato del matrimonio* [2] — che i giansenisti siano i sovvertitori dello Stato, perchè facendo della Chiesa una democrazia saranno fatalmente tratti ad applicare l'ideale del governo democratico dalla Chiesa allo Stato.

A qual titolo può muovere quest'accusa proprio Spedalieri, ribatte Tamburini, Spedalieri che fonda il suo concetto di Stato sul capriccioso patto sociale « che i protestanti prima, e poi i moderni filosofi hanno sognato come sorgente della civil società?».

Ma comunque il pericolo è chimerico. « Il buon giansenista si guarderà mai sempre dal confondere il Governo spirituale col temporale. Egli nel formarsi le nozioni dei governi, e delle potestà non si appoggia sui capricciosi sistemi degli uomini fabbricati sopra belle chimere, che s'indorano colla vernice di una sottil metafisica sempre debole, e spesso fallace; ma egli siegue i lumi

---

(1) *Lettere*, I, pagg. 30, 33, 34.
(2) Op. post., Roma, 1803, pag. 203.

della divina rivelazione, e si contiene in que' termini, cui le divine disposizioni hanno fissato ». « Legge nella Scrittura: *omnis potestas a Deo*, e riguarda i Sovrani come luogotenenti della Divina Maestà sulla terra, e come di lei ministri, e legati, per essere appunto espressi nella Scrittura con sì augusto carattere; ond'è dottrina comunemente sostenuta dai giansenisti, che non già il popolo, il quale non ha che d'essere governato, sia la sorgente della potestà di governare, ma bensì Iddio stesso autore della società, e di ogni potere degli uomini ». Nel concetto dei giansenisti è un obbligo di coscienza obbedire al sovrano fino a che l'obbedienza a lui non importerebbe disobbedire a comandi dati direttamente da Dio: nel quale caso però è lecita la disobbedienza, non la rivolta, che in qualsiasi ipotesi costituisce « un attentato sacrilego contro l'ordine di Dio, e un delitto di lesa Maestà divina ». I giansenisti hanno sempre respinto ogni distinzione che aprisse l'adito a consentire la ribellione al sovrano, sono sempre stati d'avviso che il sovrano anche tiranno anche ingiusto anche malvagio debba rispondere a Dio soltanto, nel foro della sua coscienza, della propria opera. Non solo gli scritti di Arnauld, Quesnel, di tutti i giansenisti francesi, ma i sinodi di Utrecht, ma gli opuscoli pistoiesi e pavesi, sono tutti improntati a questi principî [1].

Inoltre il giansenista, convinto di essere nato « in una estrema indigenza, con una libertà indebolita, e colla ragione oscurata », convinto che « la sua sorte è pienamente in mano di Dio, che da lui solo dipende la scelta degli eletti », è l'uomo più di ogni altro disposto alla docilità, anche verso le potestà da Dio stabilite [2].

I giansenisti hanno sempre combattuto l'ipotesi dello stato di pura natura: ma quella ipotesi dai teologi è ora passata ai filosofi, che prendono l'uomo di pura natura « per misura esatta e perfetta delle prerogative, e dei diritti dell'uomo esistente ». Su questo logicamente assurdo *transitus ab intellectu ad rem* filosofi come lo Spedalieri fabbricano i loro capricciosi sistemi

(1) *Lettere*, I, pagg. 46-49, 100, 117.
(2) *Lettere*, I, pag. 148.

dei diritti dell'uomo, dell'origine della società e dell'indole del principato: ove, se pur non lo dicano, prescindono completamente da una vita avvenire, da fini ultraterreni dell'uomo [1]. Gli ipotetici uomini di pura natura sono tutti eguali tra loro: ma nella realtà gli uomini « sono sino quasi all'infinito dissimili nei gradi delle loro facoltà intellettuali, e fisiche, e nello sviluppo delle medesime. Dunque altri sono fatti per governare, ed altri per essere governati » [2]. Il chimerico uomo di pura natura cede i suoi chimerici diritti a costituire il principato. Mentre l'uomo reale « non forma la sovranità, ma nasce subordinato ad una autorità, e tutta la sua natura, che sente in se stesso, gli ricorda lo stato in cui nasce, di subordinazione, e di dipendenza », quest'uomo chimerico fabbrica egli medesimo l'autorità cui dovrà obbedire: ed il principe, che in tutta la tradizione patristica è la viva immagine, il rappresentante di Dio, si riduce ad un ministro della sua nazione: e poichè i cittadini gli hanno ceduti i loro diritti perchè egli procurasse la loro felicità, ecco legittimata la rescissione della cessione, cioè la rivolta, se a parere del popolo il principe non gli faccia conseguire quel fine [3].

Strana figura quella di questo principe! « cui si dà un supremo potere mentre questo si fa dipendere dal popolo; cui si assegnano sudditi, che sono il sovrano del loro sovrano; che si dice avere un poter sommo nella nazione, ed ha di fronte nella medesima un potere più grande del suo; che può comandare ai sudditi non a tutti insieme, ma solo ai singoli, ed a questi ancora sino che loro non venga il capriccio di rivocare quella porzione di diritto, che aveano prima ceduto; un sovrano, che ha il diritto di fare le leggi, e le dee ricever dal popolo; che ne' suoi giudicî è inappellabile, ed è responsabile alla nazione, che ha diritti inalienabili, ma che la nazione può togliere quando le piace, che nella sua persona è inviolabile, e insieme soggetto a perder la testa sopra un palco per decreto della nazione, o de' rappresentanti della medesima; un sovrano finalmente, che

(1) *Lettere*, I, pagg. 160, 162.
(2) *Lettere*, II, pag. 122.
(3) *Lettere*, I, pagg. 190, 193, 198.

non ha sudditi, perchè i sudditi sono il sovrano; che è il padre insieme, e figlio del popolo; pastore, e pecora, principe, e ministro » [1].

Il cristiano, invece, sa che Dio fece l'uomo disposto alla società civile, combinò il congegno di questa, ordinò la sovranità per reggerla: ma sa pure che fine ultimo dell'uomo è il possesso di Dio; che pertanto Dio può far servire anche la tirannide al raggiungimento di quest'ultimo fine. Onde bene ha sottratto agli uomini, riservandolo a sè soltanto, il giudizio dei principi, « ed ha minacciato condannazione eterna a chi ardisse di rivoltarsi contro gli unti del Signore » [2].

Conforme alla costante dottrina della Chiesa, il Tamburini insegna che la natura non ha determinato alcuna forma particolare di governo politico, sebbene voluto l'uomo sottomesso ad un capo: peraltro la forma originaria di governo è stata la monarchia, ed è assolutamente da escludere che possa dirsi governo naturale il democratico [3].

Il popolo potrà in origine scegliere la forma di governo che preferisca, ma una volta effettuata la scelta non può ritornarvi sopra: così ha disposto Iddio saviamente, per evitare i mali che scaturirebbero dall'essere ogni principato esposto al capriccio del popolo. Dio ha invece dato una legge assoluta, che non consente la benchè minima eccezione, la quale vieta di ribellarsi al principe. Non si possono fare mutazioni « di governo senza il consenso del principe, il qual'è il proprietario del Principato ». Si può cercare di persuadere il principe cattivo o restìo ad utili riforme, ma se la persuasione non riesce, occorre aspettare il rimedio « da Dio medesimo, che ha in mano il cuore dei Re, e che sa volgere a beneficio de' popoli oppressi le combinazioni delle cose del mondo, disponendo tutto con infinita sapienza secondo gli altissimi disegni suoi » [4].

---

(1) *Lettere*, II, pag. 126 seg.
(2) *Lettere*, I, pag. 200 seg.
(3) *Lettere*, II, pag. 102 seg.
(4) *Lettere*, II, pagg. 31 seg., 45, 53, 92.

L'opera è tutta percorsa da spunti polemici e da contrattacchi, talora virulenti, contro lo Spedalieri.

Questi forse ha scritto in mala fede, solo per avere successo in Roma e trovare plausi tra i nemici dei giansenisti, che costituiscono il partito più numeroso; forse è stato inspirato da « gratitudine verso coloro, che a lui fuggiasco, e ramingo per aver sostenuto in Palermo alcune tesi scandalose più che Pelagiane hanno procacciato in Roma decente ricovero, ed in seguito grandiose fortune »; ma comunque non è la prima volta ch'egli si fa conoscere per « un fanatico Molinista » [1].

È ben strano, insiste, che lo Spedalieri si faccia ad accusare il giansenismo di sovvertire i diritti dei troni allorchè non v'è sistema maggiormente del suo sovvertitore di quei diritti. Il molinismo, esaltatore del libero arbitrio umano e delle forze dell'uomo, doveva fatalmente sboccare in un sovvertimento dei doveri dei sudditi, e dare a questi l'idea di una loro libertà illimitata: l'opera dello Spedalieri mostra compiuto questo passo. La sovranità è sovvertita, il principe non è più tale che di nome, il vincolo di soggezione è spezzato.

Se sul terreno della logica è facile dimostrare, dice il Tamburini, che il giansenista è il suddito ideale ed il molinista non può essere che un ribelle, su quello dei fatti è facile appurare in quale campo sia maturata la dottrina del tirannicidio lecito.

Che invece può imputarsi ai giansenisti? ci si fa ora forti contro di loro del contegno dei giansenisti francesi di fronte alla costituzione civile del clero: ma intanto è certo che il clero costituzionale è molto più numeroso di quel che non fossero i superstiti giansenisti del clero francese, sicchè la costituzione civile è stata giurata da moltissimi che non erano giansenisti: è pur certo che dei giansenisti sono emigrati piuttosto di giurare (in alcune città dello Stato Pontificio per cautelarsi contro gli emigrati si son fatti loro sottoscrivere *Unigenitus* e formulario, ed alcuni si sono rifiutati di sottoscrivere); altri, così molinisti

---

(1) *Lettere*, I, pag. 41 seg.

che giansenisti, possono aver creduto che la costituzione civile del clero non intaccasse religione nè fede e quindi non fornisse agli ecclesiastici ragione sufficiente per abbandonare le loro chiese [1].

L'opera del Tamburini era solo in parte uscita e già un dottor Francesco Maria Bottazzi tortonese pubblicava *Il nemico del trono mascherato nelle lettere T. P.*, accusando il Tamburini di sostenere massime perniciose alla sicurezza del trono e di essere nemico dei principi [2]. Subito dopo l'ex-gesuita Gianvincenzo Bolgeni, che già altre volte aveva polemizzato col Tamburini, pubblicava il *Problema se i giansenisti siano giacobini..... in risposta alle lettere teologico-politiche* (Roma, 1794), sostenendo ed il carattere rivoluzionario delle dottrine gianseniste, e il pieno accordo dei giansenisti italiani con quelli francesi ed in genere con il clero costituzionale. Altri scesero in vario senso nella polemica, tra cui Vincenzo Palmieri.

E qualche sospetto sulla sincerità delle dottrine assolutiste del Tamburini dovè sempre restare in più d'uno.

Il famoso giacobino Ranza, nella *Difesa della insurrezione di Bergamo, Brescia e Crema contro la dottrina realistica del professor Tamburini* (Brescia, 1797), nel definire le *Lettere*, e particolarmente la sesta, intesa a negare il diritto di ribellione ai principi, « un obbrobrio » per il Tamburini e per tutta la sua scuola, e nel dimostrare che Tamburini non ha mutato ed è tuttora un assolutista, pare alludere a quei dubbi allorchè scrive: « Qualunque sia stata la ragione che vi mosse a scriverla [la sesta lettera] in quell'epoca, e a sostenere un'eresia politico-teologica della vostra setta; vi è tempo di ritrattarla solennemente per onor vostro, e dei vostri concittadini bresciani ».

Ma questi dubbi divengono certezza di simulazione nel Rota, pel quale il Tamburini si sarebbe proposto soltanto di evitare ai giansenisti lombardi una sconfitta analoga a quella toccata ai giansenisti toscani.

---

(1) *Lettere*, I, pagg. 88 seg., 91.
(2) Cfr. la lettera VIII, *Lettere*, II, pag. 142.

Quale fondamento hanno questi sospetti di simulazione?

Credo intanto, come ho già a suo tempo accennato, che si debba prescindere affatto da quel che fu in seguito il contegno non dico del Tamburini, che mai apparve un giacobino, ma di molti dei suoi aderenti. Il ciclone della Rivoluzione e dell'Impero travolse nel mondo ecclesiastico uomini delle più varie tendenze: in Italia furono pochissimi i rigidi, che rimasero sempre fedeli ad una bandiera: i più, senza distinzione di partiti, cantarono *Te Deum* per le vittorie francesi del '96-'97 e per quelle degli austro-russi nel '99, per i dodici anni di continue vittorie imperiali e per la Restaurazione: brutta pagina della storia, non dirò del nostro clero in sè, ma del nostro popolo tutto, clero compreso. Può consolarci pensare che il mondo tedesco non diede per anni ed anni uomini più rigidi dei nostri.

Piuttosto qualche altro indizio potrebbe avvalorare quel sospetto di simulazione.

Undici anni prima, nel *De tolerantia*, a spiegare il fondamento degli *iura maiestatica circa sacra* il Tamburini aveva fatto propria la teoria del contratto sociale: gli uomini, spinti dal loro istinto naturale verso la felicità, ed accorgendosi di non poterla conseguire col vivere isolati, *in unam pluriuni societatem coire decreverunt... ergo societatem homines ab initio eo consilio inierunt, ut perfectionem, et felicitatem, et ab aliena vi securitatem, quem singillatim sumpti acquirere non poterant, coniunctionis praesidio, viribusque collatis sibi compararent... Quod ut facilius assequerentur, publicam potestatem, sive personam aliquam vel singularem, vel moralem eligere decreverunt, in quam cives iura transferrent, ac curam administrandae totius societatis* (1). Come mai dunque nelle *Lettere* quell'accanirsi contro la chimera del contratto sociale?

Probabilmente perchè il Tamburini col volgere degli anni andava vieppiù liberandosi dalle scorie degli entusiasmi filosofici della prima giovinezza ed assumendo una ortodossia sempre maggiore di convincimenti, divenendo sempre più ossequente alla tradizione cristiana. Il fatto che nelle *Lezioni di filosofia*

(1) *De tolerantia*, pag. 304 seg.

morale e di naturale e sociale diritto, tenute allorchè più vivido fulgeva l'astro napoleonico, e meno avrebbe avuto ragion d'essere ogni simulazione su questi punti, il Tamburini insegnasse che l'uomo era sempre stato riunito in società, ed insorgesse contro quanti affermavano essere stati i nostri antenati dei selvaggi (laddove i selvaggi non sono « che reliquie di società abbandonate, o picciole popolazioni scappate a qualche infortunio, o disperati fuggitivi riuniti in erranti colonie e caduti nella barbarie ») [1] mostra la sua sincerità in questo punto delle *Lettere*.

Un altro passo sospetto è quello della lettera terza ove parla della massoneria e degl'illuminati, annoverandoli tra le cause che hanno facilitato lo spargersi della calunnia che scorge nei giansenisti dei sovvertitori del consorzio civile. Tamburini protesta la sua ignoranza su queste società, dichiarando di non poterne pertanto dire nè bene nè male, pur constatando che i loro componenti sono « avidissimi di riforme ecclesiastiche, nemici dichiarati della superstizione, intolleranti di un certo giogo, che opprime la libertà di pensare; e quindi contrari alle pretese della Corte di Roma, ed al dispotismo degli ecclesiastici »; che pertanto essi hanno care le opere che « vigorosamente combattono la superstizione, l'intolleranza, gli abusi, il dispotismo » [2].

Che qui Tamburini parli col cuore alla mano ed esponga tutto il suo pensiero, sarebbe difficile ammettere: nessuno vorrà credere sul serio ch'egli sia all'oscuro di massoneria ed illuminismo pur *avendo letto alcuni libri che ne trattano*. Ma dalla sicura

---

(1) Lezione XXI (*Introduzione allo studio della filosofia morale col prospetto di un corso della medesima e dei diritti dell'uomo, e delle società*, Milano, 1833, II, pag. 376 e seg., ch'è l'ediz. su cui vengono fatte le citazioni: in essa *Introduzione allo studio* è il titolo che si legge sul frontespizio del primo volume; i tre residui recano invece quello di *Lezioni di filosofia morale e di naturale e sociale diritto*). Ho anche sott'occhio la « nuova ediz. » pubblicata a Pavia dagli eredi Galeazzi tra il 1803 ed il 1808, con dedica al Melzi vicepresidente della repubblica italiana, che reca il titolo d'*Introduzione allo studio* sul frontespizio del 1° volume, e su quello degli altri il titolo delle parti in essi contenute (ad es. *Continuazione del prospetto di un corso di filosofia morale*).

(2) *Lettere*, I, pag. 77 seg.

reticenza è affrettato conchiudere allo spirito di simulazione di quegli che sarebbe un fido alleato della massoneria. Bisogna piuttosto rammentare come chi scrive sia sacerdote e funzionario austriaco, veneri la memoria di Giuseppe II, e viva in un tempo nel quale non si è ancora compiuto, se pur già maturi, il voltafaccia per cui la massoneria da istituzione non solo pubblicamente ammessa (si ricordi l'editto 11 dicembre 1785) ma di fatto parastatale — per usare un brutto vocabolo di conio recente — protetta dal sovrano, ricettacolo di ufficiali ed alti funzionari, diverrà la società sbandita, il covo dei ribelli: da qui l'affettata ignoranza ed il voluto riserbo.

Si potrà anche concedere di più: che dopo oltre vent'anni di lotta accanita contro la tendenza che la S. Sede più e più mostra proteggere, inasprito dal fallimento dell'opera di Giuseppe II e di Pietro Leopoldo, da una sequela di delusioni e di sconfitte, Tamburini sia giunto al segno di preferire nel suo intimo i massoni ai molinisti. E purtroppo della nostra indole e delle nostre tradizioni nazionali, ed è pur proprio dei profondi rancori che maturano nelle contese ecclesiastiche, questo aborrire meno, preferire occorrendo, il nemico esterno che non il nemico interno. Questo, ripeto, potrà ammettersi: ma purchè si tenga presente che Tamburini ad ogni ora è conscio di essere per tradizione, per fede, per mentalità all'antitesi della massoneria, ch'egli non pensa mai di poter varcare l'abisso che separa tutte le sue credenze da quelli che sono gl'insegnamenti delle loggie: imprecisi, ma improntati o al deismo o alla negazione volterriana.

D'altronde tutto l'insegnamento delle *Lettere* sulla sovranità, sui rapporti tra principe e sudditi, è talmente conforme alla tradizione regalista alla quale i giansenisti avevano così presto aderito, e così concordemente e tenacemente tenuto fede, si riallaccia così bene a tutti gli scritti anteriori e contemporanei; ed è a tal punto assurdo pensare ad una secolare finzione, ad uno spirito democratico che dovrebbe sorgere in pieno seicento tra nobiltà della Fronda e dottori di Lovanio e di Sorbona — che le ragioni di dubbio sembrano assolutamente infondate. Tamburini muove nella scia in cui si son mossi quelli che l'hanno

preceduto, quelli che sono stati compagni della sua azione: i suoi principî son quelli della monarchia ch'egli fedelmente serve e nella cui opera ha tenacemente confidato.

Ma non basta. Le *Lettere* sono una delle migliori difese — quale poteva scriverla un uomo di vivido e robusto ingegno — dell'assolutismo, una delle migliori confutazioni del regime liberale. In un secolo e più di polemica posteriore non si è saputo dire nulla di meglio. L'efficacia persuasiva è la massima che possano avere queste difese e questi attacchi, relativi a sistemi così complessi, cui si è devoti od ostili non solo per ragioni intellettuali ma anche per moventi sentimentali.

Ora è difficile pensare un uomo del valore del Tamburini intento ad usare le migliori forze del proprio ingegno per escogitare ed esprimere nel linguaggio più efficace e più vivo, meglio atto a persuadere i contemporanei, le ragioni idonee a distogliere questi dalle ideologie ch'egli veramente ama, per cui vuole ancora lottare.

Quanto alla dimostrazione che il giansenista è per sua tendenza buon suddito, il molinista ribelle, essa non può che lasciare il tempo che trova. L'uomo è divinamente illogico, non è una macchina da sillogismi. È perfettamente vano cercare di dedurre come un uomo dovrebbe agire in una determinata circostanza, partendo da un unico lato di lui, la sua concezione teologica e filosofica. Ma per chi ami malgrado tutto inoltrarsi su questo sterile terreno, mi pare debbano equivalersi due contrastanti ragioni: che il giansenista, abituato a rivedere e discutere — sia pur soltanto per raffrontarle alla Scrittura ed alla Tradizione — tutte le decisioni delle autorità ecclesiastiche, debba essere più degli altri cattolici proclive a discutere e giudicare ogni atto del principe; e che il giansenista, distaccato ed ostile più degli altri cattolici ai valori umani, e soprattutto più abituato di loro ad umiliare l'amor proprio, a sottovalutare le forze della propria ragione, a scorgere nel libero arbitrio, quale viene comunemente inteso, la libertà di fare il male e di perdersi, abbia invece ad essere il suddito ideale.

Escluderei quindi nettamente nelle *Lettere* un intento od un fondo di simulazione.

D'altronde l'ora psicologicamente non sarebbe stata la più propizia alla finzione. L'opera di Giuseppe II era già crollata e Tamburini stesso scriveva lontano dal proprio centro di studi. Egli aveva la coscienza che la sconfitta non era momentanea, che sarebbe occorso un lungo lavoro di preparazione dei popoli per riprendere il cammino interrotto; si appellava alla posterità perchè più non sperava nella generazione a lui contemporanea. Gli appelli alla posterità conoscono talvolta le reticenze mentali, il desiderio di colorire in bello la propria causa: ma non possono mai essere una falsificazione completa del nostro pensiero: non si mente ai posteri perorando la causa dei nostri nemici [1].

Nel 1797-98 [2] Tamburini dettava a Pavia, università della Cisalpina, ov'era stato richiamato dall'Amministrazione generale della Lombardia, la *Introduzione allo studio della filosofia morale col prospetto di un corso della medesima.*

Queste lezioni pavesi sembravano ad alcuni rivelatrici di un uomo ben diverso dall'autore delle *Lettere*: non così la pensava il Ranza che le analizzava per mostrare come il Tambu-

---

(1) Scrive il Saleri nell'inedito *Elogio*, con qualche inesattezza cronologica: « Nell'atto, che si mandavano in luce le *Lettere teologico-politiche*, i Francesi venivano nelle nostre contrade. Il Conte di Vilzek, ministro plenipotenziario della Casa d'Austria in Italia, ritraevasi alla Germania e volea pur seco il nostro concittadino, ma desso non potè piegare al proposto partito, chè troppo amava la sua cara Brescia... L'opera pubblicata mosse la persecuzione degli uni, che non vi lessero gli esagerati principî de' tempi, ed a cui fu di scandalo la massima per lui proclamata: essere errore politico, che altra forma di governo non fosse legittima se non quella delle allora recenti francesi innovazioni: mosse quell'opera la persecuzione degli altri, che la videro licenziosa, ed a cui i vocaboli di contratto sociale, di diritti dell'uomo, di libertà, di ugualità civile, e politica rendeano un suono, direi quasi diabolico... Furono quindi e dalle *Effemeridi* di Milano e dai discorsi delle Tribune patriottiche, e da' moltiplicati libercoli diffamate le *Lettere teologico-politiche* in uno col loro Autore. Era egli designato come nimico a nuovi principî, ed alla repubblica, la cui salute non potesse comporsi colle sue dottrine. — Alle declamazioni tennero dietro le accuse al Governo francese, che il dipingevano fautore agli Imperiali, pericoloso per le relazioni, che la sua fama gli aveva procacciate, tenace de' suoi proposti, da' quali gittata opera sarebbe stato il tentare di smuoverlo ». Il Governo non fu convinto, ma T. ebbe sospesa la pensione, « ed il pericolo fu sommamente minaccioso ».

(2) 1798, dice il Saleri nell'inedito *Elogio*: 1° glaciale anno VI è datato l'avviso di nomina che si legge riportato nei brevi cenni biografici premessi a P. Tamburini, *Storia generale dell'Inquisizione*, Milano, 1862 (I, pag. 9); e se trattasi del 1° nevoso, corrisponde al 21 dicembre 1797; se del 1° frimale, al 21 novembre.

rini non fosse affatto un convertito, come il professore che dettava l'*Introduzione* dalla cattedra pavese non potesse dirsi nè un democratico nè un repubblicano (1).

E l'opinione del Ranza dovette essere largamente divisa. Cinque anni più tardi dalla medesima cattedra il Tamburini così narrava le sue vicende del '97-'98. « Erano allora troppo convulsi i cervelli degli uomini, e raggirava le menti ed il cuor loro una irrequieta, e tenebrosa vertigine. In quel tempo mi mosser guerra l'orgogliosa ignoranza, l'intollerante ateismo, la impudente immoralità, il superbo egoismo, il delirio filosofico; ed io, sebben colle armi alle mani, e con un pieno trionfo presso i buoni, fui sacrificato alla convulsione de' tempi, ed ebbi un onorato rifugio nel seno del mio suolo nativo. Ora — proseguiva — un novello ordine di cose mi riconduce fra voi. Convien dunque dire che doma da una parte, e resa impotente a nuocere la ferocia teologica, e passata dall'altra la stagion del delirio, e compressa la filosofica intolleranza, più serena la ragione a' dì nostri presieda, e possa camminare di mezzo se non trionfatrice e signora almen tranquilla e sicura, la bella e candida verità » (2).

Taceva il Tamburini su una circostanza di questo periodo che torna indubbiamente ad onore dell'uomo: aver rinunciato a pubblicare, allorchè udì della prigionia di Pio VI, l'opera, già allestita, *De Ecclesia Christi et universa iurisprudentia ecclesiastica*, che uscì poi postuma (3).

---

(1) *Difesa della insurrezione di Bergamo, Brescia, e Crema contro la dottrina realistica del professor Tamburini.* — Opuscolo rivoluzionario del repubblicano Ranza [Brescia], 1797, pag. 8 e seg. (il Ranza polemizza col giornale *Il termometro* secondo cui l'*Introduzione* mostrava idee diverse da quelle delle *Lettere*: l'opuscolo del Ranza è datato a pag. 7: Brescia, 17 aprile 1797: non so come conciliare questa data con quella sopra indicata per l'inizio delle lezioni pavesi del T.).

(2) *Lezioni*, II, pag. 2 seg. Identiche parole a spiegare l'allontanamento dalla Università pavese già si leggono nel *Discorso preliminare recitato in Brescia* dal cittadino abbate Pietro Tamburini... ora professore dei diritti e doveri dell'uomo, e del cittadino, del diritto costituzionale, e pubblico, nel dipartimento del Mella, Brescia, s. a., pag. 11: il Saleri parla di tumulti ed assalti al T., difeso dai suoi amici, alla uscita dalla Università. Ed indica varie circostanze che provano il fermo contegno cattolico coraggiosamente tenuto dal T. e dallo Zola nel '97.

(3) Gioberti, *Il gesuita moderno*, Losanna, 1846, II, pag. 427; G. Saleri scrive in proposito: « E basti a dire la bontà rispettosa dell'animo suo la risposta al duca

Ove si considerino le due serie di lezioni, quelle del 1797-98 e quelle del 1803-08, nelle une come nelle altre nulla si riscontra che permetta di affermare che al Tamburini, fervente ed appassionato difensore della causa della predestinazione e della grazia, fosse subentrato un altro e ben diverso uomo, pel quale quelle polemiche e quelle discussioni avevano perduto il loro valore: nulla che ci permetta di dire che l'autore delle *Lettere*, se pur non era nel 1793-94 un simulatore, era però sicuramente un convertito nel 1803.

Tamburini è la testa forte del giansenismo italiano: è uomo di larga cultura, uomo che nella prima giovinezza si è appassionato di filosofia, ha acquistato adeguata conoscenza dei filosofi moderni, e che dalla filosofia si è poi staccato non per stanchezza ma piuttosto per avidità di sapere, per desiderio di conoscere più di quanto la filosofia sia in grado di palesare. Ma pur negli anni del divorzio dalla filosofia e di completa dedizione alla teologia, Tamburini non ignorò certo le ultime evoluzioni, le più recenti tendenze filosofiche del suo tempo: le *Lettere* stanno lì a provarlo. Dopo la disfatta giansenista e regalista del 1790-92 Tamburini, sradicato dall'ambiente e dalla tradizione ecclesiastica, rimasto pressochè isolato — capo di una scuola non numerosa nè illustre — più isolato che non fossero mai, anche nelle più gravi crisi, i giansenisti di Francia, sentì certo profondamente l'influenza delle idee dominanti negli anni in cui l'Italia veniva aggiogata al carro francese, e seppe valutarle ed apprezzarle in molti lati che rimanevano estranei all'anima del clero ortodosso, o incutevano addirittura orrore. Ma rimase pur sempre il vecchio giansenista, persuaso dell'abiezione umana, della incapacità dell'uomo a salvarsi se

---

Melzi d'Eril, che appunto pregavalo di concedere alla stampa quell'opera che forse in altri tempi non avria più potuto pubblicare. « Voglio piuttosto che il mio nome passi affatto ignoto nella memoria degli uomini, se per acquistar fama debbo pormi al pericolo di aggiugnere afflizioni all'afflitto capo della mia fede » ». Il SALERI ricorda pure che quando durante la Rivoluzione il vescovo Nani fu perseguitato, Tamburini solo osò difenderlo ad alta voce (*Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno accademico MDCCCXXX*, Brescia, 1831, pag. 186).

Nell'inedito *Elogio*, SALERI dice anche che T. e Zola rifiutarono di prestare il giuramento « di vivere liberi della libertà che a que' dì si viveva, o di morire ».

Dio non intervenga in suo aiuto, e, in politica, fautore della completa sottomissione del suddito al governante.

Nelle lezioni pavesi il sentimento religioso cristiano è sempre coraggiosamente palesato. La sua posizione fa pensare a Grégoire che si professò cristiano e sacerdote pur tra i peggiori eccessi rivoluzionari. Ma manca in Tamburini, professore della Cisalpina o dell'Italiana o del regno italico, la calda e fervorosa adesione al regime, l'avversione al passato, che caratterizzano il vescovo di Blois. Tamburini non scaglia mai un sol sasso contro l'antico sovrano.

Fin dalla prima lezione Tamburini dice di sentirsi incoraggiato, ora come in passato, dal pensiero di essere nel posto dove Dio lo ha collocato, e vuole « dissipare un sospetto che hanno alcuni di me concepito dall'aver io accettato la cattedra offertami, quasi che adattandomi ai tempi io abbia rinunziato, o sia per rinunziare alle verità finora insegnate, anzi alla religione stessa da me professata »[1].

Certamente da una cattedra di filosofia della Cisalpina o del regno italico non era possibile riprendere i vecchi spunti sulla grazia efficace e sulla grazia sufficiente: sarebbero apparse voci d'oltre tomba, avrebbero destato volta a volta il tedio o il riso. Tamburini non poteva non comprenderlo: conosceva il pubblico cui parlava, ed era maestro capace di dominare questo pubblico così come aveva dominato quello di venti anni addietro. Ma pure egli si rifà talora ai suoi insegnamenti passati, ricorda ad esempio « la idea dello stato degenerato dell'uomo » che « rende una sufficiente ragione del contrasto tra passioni ed intelletto », si onora di aver sempre sostenuto la dottrina purissima della Chiesa intorno al peccato originale[2].

Dovunque tocca punti che avevano formato oggetto delle controversie giansenistiche o rigoriste, egli non scrive mai contro quelli che furono i sentimenti della sua scuola. Le restrizioni mentali sono sempre per lui « turpitudine che basta accennare

---

(1) *Introduzione allo studio della filosofia morale*, Milano, 1833 (*Lezioni di filosofia morale*, I), pag. 9: cfr. pagg. 4-6.

(2) *Lezioni di filosofia morale*, Milano, 1833, II, pag. 92; IV, pag. 285.

per esporla al disprezzo ed alla esecrazione di tutti gli uomini onesti e sensati»; sente di doversi opporre alla opinione, oggi comunemente ammessa, della liceità della menzogna per cause giuste e gravi, perchè se si apre una sola porta alla inosservanza della legge della verità, non si riuscirà più a salvare la legge stessa: ed a questo proposito dichiara di non poter aderire alle basi tutte utilitarie, poste prescindendo da ogni idea trascendentale, su cui si fonda la morale odierna; insorge contro la eccessiva frequenza dei giuramenti; dichiara che non considererà un delitto l'uccidere per legittima difesa soltanto per non turbare il possesso in cui trovasi la teoria del diritto dell'uomo alla propria difesa, ma si pronuncia a favore del credente che, applicando i principî dei secoli migliori, preferisce lasciarsi uccidere piuttosto che uccidere [1].

In vari punti Tamburini non fa che ripetere le idee già esposte nelle precedenti opere del periodo prerivoluzionario.

Così per tutto quanto concerne la tolleranza civile e la tolleranza religiosa, dove trovasi pure ripetuto che non può essere tollerata bensì deve venir repressa la predicazione dell'ateismo. « Un sistema che per indole nativa de' suoi principî tende a rimuovere ogni freno alle umane cupidità, che si ripete dall'idea di un essere superiore e di una vita futura, e non lascia che le molle del privato interesse che per quanto si voglia ragionato e riflesso non è capace di contenere la moltitudine, che non è fatta per essere regolata da complicate teorie, non può essere se non se la peste ed il contagio delle sociali virtù, del buon costume e della pubblica tranquillità, le quali cose essendo soggette alla cura del principe dimandano ancora la di lui vigilanza, perchè siano garantite dal pericolo di essere turbate dalla promulgazione di una dottrina sì perniciosa » [2].

Così ancora per tutto quanto concerne gli abusi della *curia romana*, il potere puramente spirituale e che esclude autorità coattiva del Pontefice sui vescovi e sul clero; i diritti dello

(1) *Lezioni di filosofia morale*, Milano, 1833, II, pagg. 286-288; IV, pagg. 35-55, 56-72.

(2) *Lezioni*, II, pagg. 306 seg., 313, 319.

Stato, che conserva « la suprema ispezione sull'esercizio della religione e de' suoi ministri », materia che « tra gli oggetti della politica » è uno « de' più essenziali »; così per quanto tocca l'interesse dei governi a vegliare perchè i cittadini « sieno istruiti abbastanza per conoscer la frode e l'inganno, massimamente nelle opinioni religiose », sicchè sarebbero impolitici quei governi che si addormentassero « su questo ramo d'istruzione religiosa, e senza usare violenza allo spirito umano non prendessero cura per la più esatta istruzione dei *loro* cittadini »[1]; così per le origini dell'Indice romano e per i suoi danni; ed ancora lo udiamo dire che « l'origine del diritto d'infliggere la pena capitale sta solo nella divina istituzione della sovranità, nell'essere il sovrano ministro e luogotenente di Dio: ogni altra giustificazione di quel diritto è sofistica e vana »[2].

Divergenze del Tamburini dalla tradizione cattolica non appaiono se non in due punti, dei quali il secondo soltanto potrebbe venire addotto a favore di un suo raccostamento a giacobini e razionalisti: una notevole tiepidezza nel difendere la Chiesa latina che nega lo scioglimento del vincolo matrimoniale anche in caso di adulterio e ritiene che il noto passo, Matt. 19, 9, sia applicabile ai soli ebrei; ed un dichiarare di astenersi dal giudicare il celibato ecclesiastico, non senza far notare ch'esso sembra ostare alla legge ed al precetto divino del *Crescite et multiplicamini*. Troppo poco: tantoppiù che le argomentazioni tutte teologiche da cui discende il suo sfavore per il celibato del clero, e quel ricercare quale dovesse essere la voce dei sensi prima del peccato originale, sono movenze che dovevano destare un sorriso di compatimento negli ascoltatori razionalisti[3].

---

(1) *Lezioni*, II, pagg. 280 seg., 284 seg., 48 seg., 331.

(2) *Lezioni*, II, pagg. 332-334; IV, pagg. 301-308.

(3) *Lezioni*, III, pagg. 76-79; IV, pagg. 266-299, dove però soggiunge che un suo amico gli ha obiettato non essere l'inclinazione dei sessi la voce della natura, bensì una prova della natura corrotta. « Guardimi il cielo da qualunque minima ombra che possa oscurare quella religione divina, che per grazia del Signore ho sempre amata di cuore anche in mezzo alle più amare vicende che mi è toccato di soffrire pel desiderio di vederla depurata dagli abusi degli uomini che la deturpano. Lo protesto innanzi all'Altissimo scrutatore de' cuori, che nel sostenere il rigore del naturale precetto del nodo coniugale non ho avuto altro pensiero che di opporre, per quanto io potessi, un argine alla dissolutezza dei costumi che produce una ritrosia all'union

L'autobiografia in versi parla della Restaurazione.

Ma sorse alfine la novella aurora
Nunzia di pace; Religion sorrise,
E la giustizia sigillò col bacio
Il nuovo ordin di cose. Tu dall'alto
Commiserando la età mia canuta,
I sudor sparsi, e le sofferte pugne,
Dar mi volesti ozio onorato in premio
Col lustro aggiunto della vigil cura
Sul venerabil tempio
Sacro a virtude ed al comun diritto (1).

Nel '14 Tamburini aveva settantasette anni: la cattedra di diritto naturale fu scissa in due, ed al vecchio maestro venne affidato l'insegnamento del diritto naturale privato. Dopo pochissimi anni fu collocato a riposo, conservando incarico di direttore di studi e di censore dei libri: visse in Pavia e nel nativo paese contornato di rispetto, circondato dall'affetto di fidi discepoli, conservando relazioni con ecclesiastici, con vescovi, con prelati stranieri: l'ultimo suo sonetto è dedicato al canonico Tosi, allora elevato a vescovo di Pavia, quegli ch'era succeduto ad Eustachio Degola

---

coniugale con sì grave discapito della umana specie e del buon costume; ed un argine ancora ad un celibato abusivo ecclesiastico, che quanto fu pe' tempi felici della chiesa il più bell'ornamento di essa, altrettanto di poi per l'abuso divenne alla medesima di disonore, ed alla società d'incomodo e peso. Questi motivi mi indussero a dipingere vivamente la forza di questo naturale precetto... Può essere che nel calore di questo pensiero mi sia uscita dalla penna qualche espressione non troppo esatta; e che io ritratto, qualunque essa sia che non regga al rigore delle più pure massime della religione cattolica ». Avendo sempre sostenuta la dottrina purissima della Chiesa intorno al peccato originale, non si sarebbe atteso che venissero giudicate « Pelagiane alcune espressioni cavate dal fondo della natura attuale dell'uomo, per non aver accuratamente distinta la inclinazione minima della natura da ciò che vi ha aggiunto la colpa ». La propensione dei sessi, « tranquilla e soggetta alla ragione » esisteva già nello stato di natura innocente, ed era stata inserita da Dio nella natura umana « per la più facile e pronta esecuzione del suo divino comando: *crescite et multiplicamini* »: il peccato rese « imperiosa e tiranna » questa propensione, dapprima innocente e tranquilla. Non regge quanto dice san Tommaso che il comando divino fu indirizzato alla specie e non agl'individui, giacchè la specie non può obbedire al precetto se non vi obbediscono gl'individui.

(1) *Saggio di alcune poesie composte oltre l'ottantesimo anno dell'età sua*, Milano, 1824, pagg. 25-39, 64, 48 seg.

nella direzione spirituale della famiglia Manzoni, e che l'aveva avviata, trovando in Alessandro qualche iniziale resistenza, su sentieri di più sicura ortodossia. La reazione antigiuseppina nell'indirizzo dell'Amministrazione e nell'animo della burocrazia austriaca non fu, com'è noto, progressiva e costante: dopo il rapido crollo iniziale dei tratti più salienti dell'opera del grande imperatore, la reazione fu anzi lentissima. Francesco I morì col rimorso di non aver compiuto che assai poco in questo campo, e l'imbelle successore lasciò anch'egli al convinto e deciso nipote il compito di tutto abbattere quanto aveva eretto il figlio di Maria Teresa.

Tamburini non solo non dovè mai temere persecuzioni ma non fu neppure l'uomo intorno a cui si fa il vuoto, l'uomo caduto in disgrazia. Soltanto era l'uomo di un altro tempo, il campione di una lotta che più non appassionava.

Egli contava ottantasei anni allorchè pubblicava i *Cenni sulla perfettibilità della umana famiglia* (Milano, 1823): scritto ancor lucido, ed ove alla osservazione sagace dello storico si congiunge la ferma fede del giansenista sulla non attenuabilità degli effetti del peccato originale (1).

Inoltre, la lucida vecchiaia ci dà i componimenti poetici dove sempre aleggia il forte senso del peccato del primo uomo, dove

---

(1) « Il cuor dell'uomo ha un fondo di corruzione, da cui germoglia perpetuamente una collisione di offici e di doveri, sorgente inesausta dei mali che opprimono la società. Questa verità ognuno sente in sè stesso, ed è attestata dall'esperienza perenne di tutti i secoli. Per sanar questa piaga sono venute in soccorso la filosofia, le leggi, le scienze, la politica, la forza. Eppure siamo ancora da capo » (pagg. 43-45). La filosofia cristiana avendo per base il mistero del peccato originale, è la sola che porga « la chiave per iscioglière l'enigma dell'uomo », e che fornisca un prezioso rimedio con la sua morale che ha per base l'umiltà del cuore (pag. 59 seg.). Dio soltanto può migliorare l'uomo e perfezionare il genere umano: Egli darà questo vero perfezionamento « a suo tempo così in questo mondo col ritorno degli Ebrei alla religione cristiana, che formerà di tutti gli uomini una sola famiglia, come nell'altra vita con un regno perenne di pace e di sempiterna tranquillità » (pag. 62). Il T. nega il progresso indefinito (ogni civiltà costituisce un ciclo chiuso, la cui ultima fase riporta al punto iniziale) (pag. 27), irride alla illusione dei filosofi, di *ben dirigere* e trarre al bene le umane passioni (pag. 43), si dichiara scettico dei mutamenti delle forme di governo, altro ciclo chiuso, in cui si finisce, attraverso infiniti guai, di ritornare al punto di partenza (pagg. 56-58).

alle guerre del periodo napoleonico si accenna come ad effetto dell'ira vendicatrice di Dio, che punisce il delirio delle menti umane, allorchè

> ..... se vigile cura, o forza accorre
> Per dissipar de' torbidi cervelli
> Gl'interni moti, e le inquiete gare
> Lo spirito discorde unisce allora
> Gl'inquieti fra loro, e nasce lotta
> Col sovrano poter, di cui si tenta
> Scuotere il giogo, che gli aggrava il dorso,
> Amor di patria, e libertà sclamando.

Una nota contiene una dichiarazione di particolare affetto per la cattedra di san Pietro e de' suoi successori: ma non ci vuol molto per avvedersi, sol che se ne analizzino i termini, che non una sillaba di essa è in contrasto con la *Vera idea della S. Sede*. Il tenace vegliardo, forse mitigato sinceramente nei suoi rancori e nella sua avversione, non doveva rinunciare ad una sola pietra dell'edificio dottrinale che si era costrutto, ad un solo dei convincimenti che si era formati attraverso una meditazione svoltasi senza soggezione di limiti, senz'accettazione di conclusioni di scuole nè di principî imposti d'autorità, ma disinteressatamente ed appassionatamente anelante alla scoperta del vero.

Il Tamburini è un caposcuola: è egli invero a dare l'indirizzo, a fornire il tono e la nota dominante, non solo ad un piccolo gruppo di professori pavesi, che comprende anche professori oriundi da varie regioni d'Italia, ma pur a diversi ecclesiastici o del ducato di Milano o suoi conterranei di Brescia e dell'estremo lembo occidentale dei dominî di S. Marco.

Primo tra questi l'amicissimo Giuseppe Zola.

> . . . . . .
> Alla città dei sette colli io giunsi
> Col mio tenero e fido amico Zola
> Indivisibil socio
> De' miei pensier, e delle mie vicende

dice il *Soliloquio* del Tamburini, allorchè parla dell'abbandono di Brescia e della chiamata alla cattedra dell'Irlandese di Roma.

Giuseppe Zola nacque a Concesio, villaggio presso Brescia, nel 1739, ed a Brescia studiò avendo il medesimo maestro del Tamburini, il teatino Scarella. Subì l'influenza di alcuni filippini e benedettini alieni dalle dottrine teologiche che sempre più guadagnavan terreno, e tra essi del già ricordato Rotigni. Giovanissimo, era bibliotecario della Queriniana: il vescovo cardinal Molino lo chiamò a dettare discipline teologiche nel seminario vescovile. Lo scandalo destato dal *De summa* del Tamburini travolse lui pure e gli fece perdere l'ufficio: occasione che da undici anni i gesuiti cercavano, dice lo Zola in una lettera all'arcivescovo di Udine Gian Girolamo Gradenigo.

Dopo di allora le sue vicende sono quelle del Tamburini: la protezione del Marefoschi si estende a lui pure, ed egli è a Roma rettore del collegio Fuccioli, ed a Roma ha protettori ed amici il cardinal Andrea Corsini, monsignor Foggini e monsignor Bottari, i padri Giorgi, Clementi, Carlo Cristoforo Vasquez, il Pignoria, l'Amaducci e l'Assemani.

Maria Teresa lo chiama a Pavia: nel 1791 Leopoldo II consente alla S. Sede la soppressione della sua cattedra, e Zola ottiene la giubilazione conservando l'intero onorario. I francesi gli rendono per breve ora la cattedra ed il 13 febbraio 1797 leggiamo il suo nome accanto a quello degli altri presidi delle facoltà pavesi, in una protesta ai rappresentanti per gli studi nell'Amministrazione generale della Lombardia contro l'imposizione del nuovo calendario, ch'è contraria al rispetto per la religione, dato che in tale calendario figurano i nomi di Giuliano l'Apostata, di Spinoza, di Collins « e d'altri molti i quali malgrado i lor talenti e le loro cognizioni, hanno però meritato la detestazione pubblica per la loro dichiarata inimicizia con ogni sorta di religione, specialmente della Cristiana; per essere stati, se non tutti, certamente alcuni di essi, illustri scellerati; e per avere scossi i fondamenti d'ogni virtù » (1).

Intanto i francesi sopprimono nel piano degli studi le discipline ecclesiastiche e lo Zola è chiamato ad insegnare eloquenza

---

(1) *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia*, Pavia, 1877, pag. 41.

e storia ecclesiastica nel liceo di Brescia — avendo sempre il Tamburini a compagno — tra il marzo del '98 e l'aprile del '99.

Gli austriaci ritornati tolgono ad entrambi la pensione, ed il vescovo Nani cerca di attirargli guai facendolo passare per fautore dei francesi: ma la congregazione delegata per la città e provincia di Pavia, il vescovo di Pavia Bertieri, ed altre persone accette al governo austriaco, attestano della sua ortodossia religiosa e politica non smentitasi durante il governo della Cisalpina.

Napoleone gli dà la cattedra di storia delle leggi e di diplomazia nella Università di Pavia. Muore nel 1806 nel nativo villaggio, confortato dai sacramenti [1].

La sua vita è dominata da una intera, completa devozione al Tamburini, di cui è alleato in ogni controversia, cui sacrifica parte della propria attività scientifica per difenderlo con la penna allorchè egli è in causa. Di quasi tutte le opere del Tamburini corre voce che lo Zola vi abbia collaborato, lasciandone all'amico intero il merito.

Professore di storia ecclesiastica, lo Zola vota ai discorsi di Fleury la più ardente ammirazione. Fa gran conto di Mabillon; le sue fonti, i suoi testi, i suoi modelli, sono tutti estranei a quelli che a Roma si chiamano scrittori ortodossi: Tillemont e Neercassel, Graveson e Serry, Enrico da S. Ignazio; dei nostri, Lami e Mamachi, Noris ed Orsi, di cui ristampa l'opuscolo su Vincenzo Lirinese, Concina e Patuzzi, Berti e Bottari. Tra i gesuiti non si salvano che Bollando e Papebrock [2].

Va da sè ch'è nettamente avverso ai casisti.

Egli insiste, svolgendo uno spunto che già abbiamo visto ampiamente seguito, perchè la storia ecclesiastica sia sincera, non stenda veli pietosi sulle pagine tristi della Chiesa. La re-

---

(1) Giuseppe Iacopo Gussago, *Notizie istorico-critiche intorno alla vita, a' costumi ed alle opere dell'abate don Giuseppe Zola bresciano*, Brescia, 1825; [G. B. V.], *Notizie storiche intorno alla vita ed agli studi dell'abate Giuseppe Zola bresciano*, Cremona, s. a.; Paolo Sangiorgio, *Cenni storici sulle due università di Pavia e di Milano*, Milano, 1831, pagg. 458, 581.

(2) *Theologicarum praelectionum specimen I, De locis theologiae moralis*, Brixiae, 1775, pagg. 108 segg., 208 seg.; *Commentariorum de rebus christianis prolegomena*, Ticini Regii, 1779, pagg. 95, 204.

ticenza dello scrittore è un atto di superbia, è un voler preporre il proprio ingegno agli alti disegni di Dio, è un sottrarre agli studiosi il frutto che si può cogliere scrutando le azioni umane, anche cattive. Tanto più è riprovevole questa reticenza in quanto nel Vecchio Testamento Dio volle fossero registrati anche i cattivi costumi degli uomini, come esempio da fuggire: e lo scrittore non può discostarsi da quel modello che Dio medesimo ha dato. Vano poi è sperare che gli eventi che si vorrebbe nascondere possano davvero restare celati: la reticenza finisce sempre col dare scandalo, col distogliere dalla fede o dalla riverenza in una religione la cui storia sembra non possa venire scritta senza dissimulazione (1).

Come altri storici, egli nutre profonda avversione per le pie tradizioni, per i miracoli non provati (2), per le vite di santi che spesso narrano di loro tratti piuttosto ridicoli che non edificanti, per la venerazione di false reliquie, per tutto quanto sotto apparenza di pietà tende a far penetrare la menzogna nell'edificio della storia ecclesiastica (3). Particolarmente discara gli è la leggenda aurea di Jacopo da Varazze (4).

I suoi *Commentaria de rebus christianis ante Constantinum Magnum* (il primo volume ne è dedicato al conte di Firmian, in cui lo Zola venera il Colbert dell'Italia e l'amico di Marefoschi, di Bottari, di Vasquez, di Giorgi (5)) sono un esempio di trattato di storia ecclesiastica, ortodosso, ma ad orecchie cattoliche male sonante. L'autore difende l'autenticità di tutti i libri canonici, dice: *nihil quidem in tota historia ecclesiastica illustrius, nihil certius, atque testatius, quam adventus Petri in urbem Romam* (6), difende il primato romano. Ma dell'infanzia di Cristo

---

(1) *De vitanda in historia calamitatum Ecclesiae dissimulatione. Oratio habita in R. Archigymnasio Ticinensi 1776*, Ticini [1776], pagg. 16, 18, 20 seg.; *Commentariorum de rebus christianis prolegomena*, Ticini Regii, 1779, pag. 24 seg.

(2) Ma tiene ferma la fede nei miracoli, e la certezza di quelli constatati con mirabile diligenza dalle Congregazioni romane: *Commentariorum de rebus christianis prolegomena*, pag. 14 seg.

(3) *Commentariorum prolegomena*, pagg. 61, 109 seg., 122.

(4) *Commentariorum prolegomena*, pag. 36.

(5) *Commentariorum de rebus christianis*, liber I, Ticini, 1780, dedica.

(6) *Commentariorum*, I, pag. 319.

non narra se non ciò ch'è scritto nei Vangeli, della Vergine non parla, aderisce ai critici *melioris notae* che considerano favola la perizia pittorica dell'evangelista Luca (1), non crede che l'apostolo Giacomo sia mai venuto in Occidente: il suo corpo sarebbe stato portato a Compostella solo nel VII secolo: ma il sepolcro di Compostella è suo, come lo provano i miracoli che ivi si compiono, non potendosi pensare che Dio *tam longo tempore, tamque miris modis illudere voluisse Christianis* (2).

In teologia non si distacca da sant'Agostino nella interpretazione che abbiamo già più e più volte veduta.

Crede che pochi siano gli uomini destinati alla salvezza (3).

Presta ossequio alla condanna della proposizione di Baio, *Omnia infidelium opera sunt peccata*, ma crede però che le opere degl'infedeli, suscettibili di essere in sè buone, divengano necessariamente peccati, perchè rivolte ad un fine che non è Dio, ad un fine che rientra nel concetto di concupiscenza, ad un fine che le corrompe (4).

In morale è decisamente rigorista.

La morale si deve fondare sulla Rivelazione, regola di condotta indispensabile, utilissima anche per ciò, che *absque cognitione hominis humani dirigi mores non possunt*, ed è la Rivelazione a porre sotto gli occhi dell'uomo gli effetti mortali del peccato originale, che bisogna tenere presenti per dirigere la vita etica. Nessuna dottrina filosofica può sostituirsi alla dottrina cristiana nel costituire il presupposto della retta morale, appunto per ciò che nessuna dottrina filosofica possiede quella nozione fondamentale per la spiegazione dell'uomo, ch'è il peccato originale (5).

Il secondo posto in ordine d'importanza nel gruppo pavese può essere contrastato allo Zola da Giambattista Guadagnini, arciprete di Cividate in Valcamonica, che il Tamburini dice

(1) *Commentariorum*, II, pag. 312.
(2) *Commentariorum*, II, pag. 14.
(3) *Theologicarum praelectionum specimen*, I, pag. 87.
(4) *Theologicarum praelectionum specimen alterum, De ultimo fine*, Brixiae, 1775, pag. 80 seg.
(5) *Theologicarum praelectionum specimen*, I, pagg. 42-48.

dottissimo e suo amicissimo [1], e che il Gioberti ebbe a giudicare una delle migliori menti della scuola [2].

Con lui a Pavia il giansenismo ha gli accenti maggiormente sovvertitori dell'ordine ecclesiastico.

È del 1782 la sua opera *De antiqua paroeciarum origine*. Essa muove sulle orme di un altro libro pubblicato undici anni prima a Brescia e che rappresenta il primo squillo di quella che verrà detta tendenza presbiteriana del giansenismo italiano, *De' parrochi* di Giuseppe Antonio Cornaro (Brescia, 1771) [3].

L'opera del Guadagnini è tutta storica, intesa a dimostrare la veneranda antichità dei parroci, che sarebbero esistiti nei tre primi secoli della Chiesa, avrebbero partecipato ai Concilî fino all'XI secolo, e sarebbero stati elementi indispensabili per le delibere vescovili sino all'VIII secolo, allorchè furono spossessati dal capitolo cattedrale. I parroci sarebbero anzi di origine divina, successori dei settantadue discepoli di Cristo, aventi una potestà di giurisdizione data loro direttamente dal Redentore [4].

Nel 1786 il Guadagnini pubblicava un'opera contro l'esercizio della *Via Crucis*, dedicandola con parole di profonda ammirazione ed adesione a Scipione de' Ricci, da cui dice di non essere conosciuto [5].

Qui il Guadagnini non fa che ripetere idee che già abbiamo udito enunciare da scrittori di sicura ortodossia: non doversi insegnare al popolo tradizioni ed opinioni senz'ammaestrarlo a discernerle dai fatti che sono di fede; non potersi ammettere la *Via Crucis* perchè presenta una serie d'immagini in cui si alternano fatti di fede e fatti o probabili o dubbi o probabilmente falsi; non potersi dare come materia d'insegnamento al popolo

---

(1) *De fontibus*, III, pag. 377.

(2) *Il gesuita moderno*, Losanna, 1846, II, pag. 422 seg.

(3) Il Cornaro è anche a. di un *Ragionamento intorno a' beni temporali posseduti dalle chiese, dagli ecclesiastici, e da quelli tutti, che si dicono Mani morte*, Venezia, 1766, in difesa delle leggi contro la manomorta.

(4) *De antiqua paroeciarum origine*, Brixiae, 1782, II, pagg. 36 seg., 69 seg. Scrive ancora il G.: quasi tutte le città italiane si sono sforzate di assegnare una fantastica antichità all'inizio della serie dei loro vescovi (e cita con elogio P. F. Foggini, *De romano D. Petri itinere*), ciò che dimostra come nei tre primi secoli queste città non possedessero se non parroci (pagg. 107-112).

(5) *Difficoltà sopra il pio esercizio della Via Crucis*, Venezia, 1786, pagg. 3-6.

il contenuto di rivelazioni, anche se approvate, perchè l'approvazione ecclesiastica non è attestazione della verità della rivelazione, bensì soltanto giudizio sulla probabilità umana e sulla ortodossia del suo contenuto. Ma la *Via Crucis* è anche da riprovarsi perchè è recitazione meccanica di preghiere e di canti, ed esclude ogni fruttifera meditazione [1].

Occasionalmente il Guadagnini ricorda che nulla si sa della morte della Vergine e della vita di Lei dopo la morte di Cristo; conoscesi soltanto ch'Ella fu con gli Apostoli il giorno di Pentecoste, come si desume dagli Atti degli Apostoli. E si scaglia contro le dottrine correnti in materia d'indulgenze, contro la credenza in un tesoro della Chiesa nel quale entrino i meriti dei santi e di cui il Papa sia distributore, contro l'insegnamento che le indulgenze siano applicabili ai defunti, contro l'omissione dell'avvertimento che non si acquistano indulgenze se non si fa penitenza secondo le proprie forze e le circostanze [2].

Ai gesuiti — da ben tre lustri soppressi, ma vagamente s'intuisce che la *Dominus ac Redemptor Noster* non è stata la loro pietra sepolcrale — sono dedicate le *Tre osservazioni*, dove la questione giansenista è ampiamente trattata, sebbene l'autore dica di aver letto soltanto il primo tomo di Giansenio, in una edizione italiana.

Fatti dommatici in senso proprio, dice Guadagnini, son quelli che sono ad un tempo fatti e dogmi (che Adamo prevaricò, che Cristo s'incarnò, fu crocefisso, sepolto, risuscitò); in senso improprio, quelli rivelati da Dio e come tali appartenenti alla Fede perchè inclusi nella Rivelazione, ma che però non danno vita a dogmi (così, che Noè avesse seicento anni allorchè entrò nell'arca e sopravvivesse al Diluvio altri trecentocinquanta anni). Tutti gli altri fatti sono puramente umani, nè la Chiesa può costringere a credere nella loro esistenza [3].

---

(1) *Difficoltà*, pagg. 21, 31, 40 seg., 45, 157-162.

(2) *Difficoltà*, pagg. 135 seg., 199-202, 187, 185.

(3) *Tre osservazioni sul libro de' fatti dommatici del signor abbate Gian Vincenzo Bolgeni — con una denunzia a' Tribunali della Chiesa di alcuni gravi errori insegnati dal medesimo nel libro* « Dello stato de' bambini morti senza battesimo », *e di due altri insegnati da alcuni Alleati di lui*, Pavia, 1789 (dedicato al vescovo di Verona Giovanni Morosini, benedettino), pagg. 418 seg., 307-311.

« Giansenio fu vescovo pio e cattolico, non mai accusato in vita di nessuno errore, morto con in bocca la sua sommissione figliale alla Romana Sede ed alla Chiesa, è stato accusato d'eresia da quei medesimi, che per lo stesso titolo accusarono tante volte d'eresia sant'Agostino, è stato lodato pel suo libro da gran numero di dottissimi e cattolicissimi discepoli del S. Dottore » (1).

I gesuiti — contro cui il Guadagnini insinua qua e là accortamente il sospetto di ricorrere al veneficio — hanno cercato, continuando la loro opera di oscuramento delle verità cattoliche, di ottenere che attraverso Giansenio fosse condannato sant'Agostino. Poichè « contra la Chiesa le porte dell'inferno non hanno a prevalere giammai », non possono dire di esservi riusciti, in quanto la Chiesa ha accettato la condanna delle cinque proposizioni come eretiche, ma non ha aderito a quanto Alessandro VII e Clemente XI avevano *detto* (non *deciso*) sulla questione di fatto: neppure Innocenzo X, invero, ha deciso che le proposizioni siano condannate nel senso di Giansenio, anzi dalle stesse sanzioni comminate dai Papi a coloro che rifiutavano di sottoscrivere ai formulari, appare ch'essi non li ritenevano come eretici, e pertanto « non ispacciavano la loro dichiarazione sul fatto per una decisione infallibile ». Ma i gesuiti « hanno almeno ottenuto, che condannando le cinque proposizioni senza distinguerne i sensi, restasse esposta l'autorità del S. Dottore e le verità preziose della grazia alle loro maligne interpretazioni della Bolla », che, mentre prima tenevasi da tutta la Chiesa per indubitabile « che la dottrina di sant'Agostino sulla grazia sia quella della Chiesa », per il loro artificio ciò sia divenuto « oggi l'oggetto di rabbiose dispute: si è giunto a dubitare, se sia certo ciò che la Chiesa per quattordici secoli aveva detto essere certissimo » (2).

Nella *Risposta di frate Tiburzio* il Tamburini aveva difeso Arnaldo da Brescia, vittima dell'odio attirato su di sè per essere stato regalista in un secolo ignorante e corrotto, ma cui spettava il merito di avere posto « il gran principio del pubblico diritto, che il Sovrano ha per ragione del Principato, e per tu-

(1) *Tre osservazioni*, pag. 344.
(2) *Tre osservazioni*, pagg. 11 seg., 21, 190, 407, 288 seg., 183-207, 274, 237 seg.

tela della Religione la eminente ispezione sui beni ecclesiastici, e che a lui appartiene la cura, che sia regolata l'amministrazione de' beni della Chiesa a norma de' canoni, e la forma esteriore del clero composta seconda le leggi ecclesiastiche ». Ma per un più ampio svolgimento della tesi rinviava alle due opere apologetiche su Arnaldo già stampate, una in italiano dal Guadagnini, l'altra in latino dallo Zola [1].

Nello stesso anno 1790 in cui vedeva la luce la *Risposta di frate Tiburzio*, il Guadagnini aveva infatti stampato la sua *Apologia di Arnaldo di Brescia*, per difendere, diceva, la sua patria dalla taccia di avere dato alla cristianità un eresiarca [2].

Attraverso le testimonianze dei contemporanei egli cercava di ricostruire la dottrina di Arnaldo, per dimostrare quindi che questi non era stato nè un eretico nè uno scismatico nè un fautore di sedizioni popolari, ma soltanto un regalista, contrario al potere temporale del Papa perchè convinto che questo potere indebolisce la Santa Sede, un cristiano la cui predicazione se coronata da successo avrebbe sortito effetti salutari per la Chiesa [3].

Ma nel libro non interessa tanto ciò che concerne Arnaldo, nè i soliti spunti giansenisti che qua e là vi si ritrovano (eresia in cui caddero i papi Liberio ed Onorio; fallibilità della Chiesa nelle questioni di puro fatto; inesistenza di una eresia giansenista), quanto il molto che ivi si dice, a proposito di Arnaldo ma valevole per ogni tempo, sulla inconciliabilità tra carica ecclesiastica ed esercizio di sovranità, sull'ideale di vescovi poveri, tutti dediti a vita evangelica, sugli abusi del clero, sui diritti del principe sopra i beni ecclesiastici [4].

Si sono già sentite tra le file del giansenismo italiano molte voci ostili più di quella del Tamburini al Pontefice; ma questa è una delle più sovvertitrici allorchè prende di mira la posizione fatta al Papa da dieci secoli di storia e l'assetto patrimoniale della Chiesa.

---

(1) *Risposta*, pagg. 248 seg., 258.
(2) *Apologia di Arnaldo di Brescia*, Pavia, 1790, I, pag. 1 seg.
(3) I, pagg. XLIII seg., 43; II, pagg. 1-18, 33 seg., 120, 162 seg.
(4) I, pagg. 7 seg., 22 seg.; II, pag. 9.

Vescovato e principato — egli scrive — hanno opposte esigenze: la storia, specie degli ultimi secoli, mostra « quanto gl'interessi temporali della Corte Romana abbiano combattuto sempre con quei della Chiesa; e quanto spesso anche i Pontefici migliori sieno stati dalla Corte o raggirati, o costretti a far cedere quei della Chiesa a quei dello Stato ». I più santi pastori se potessero si sgraverebbero del peso del principato: ma non possono; « insuperabil resistenza troverebbero dalla parte del lor Collegio i Romani Pontefici, e de' lor Capitoli i Vescovi di Germania. Si griderebbe che il Vescovo per viltà e dappocaggine attenta a spogliar la sua Chiesa di un diritto luminosissimo, e delle forze più efficaci per far eseguire i decreti della disciplina ». Il potere temporale dei papi sacrifica il compito spirituale del Pontefice; il Papa giustiziere e guerriero deve fatalmente generare disamore amarezza ed odio. D'altronde Santa Sede e principato civile sono due cose ben distinte, sicchè la prima nulla perderebbe delle sue prerogative se una de « le solite rivoluzioni delle cose umane » facesse venir meno il principato. Quanto ai beni della Chiesa, devesi tener presente « che ogni Chiesa è una congregazione de' fedeli; onde il Benefiziato non è la Chiesa, perchè non è una congregazione de' fedeli, ma una sola persona, capo e ministro di quella congregazione ». L'amministrazione dei beni temporali, d'altronde, per sua natura spetta ai laici — in origine erano semplici laici i diaconi amministratori dei beni ecclesiastici — e più vantaggioso di ogni altro sarebbe l'assetto legislativo nel quale i beni ecclesiastici venissero amministrati da magistrati laici dipendenti dal principe [1].

Un altro dei professori pavesi che vivono nella cerchia del Tamburini è il padre Martino Natali, noto anche come collaboratore alla *Raccolta di opuscoli* di Pistoia.

Il Natali è un chierico regolare delle scuole pie, che, professore di teologia in Roma durante il pontificato di Clemente XIII, in un momento nel quale il Nazareno ed il Collegio Romano

---

(1) *Apologia*, I, pagg. 159, 161, 15 seg., 115, 291 seg., 298 seg.; II, pagg. 122 seg., 118.

stavano di fronte come due fortezze nemiche, si è posto in evidenza per la sua violenta avversione antigesuitica.

Gli viene attribuita la *Critica di un Romano alle Riflessioni del Portoghese sopra il Memoriale presentato dalli PP. Gesuiti alla Santità di Papa Clemente XIII* (Genova [?], 1759), che se non è uno dei primi opuscoli schiettamente giansenistici, è almeno uno di quelli in cui l'avversione antigesuitica appare così forte da non temere raccostamenti ed alleanze ideali di solito deprecate.

Così, dopo aver lanciato contro i gesuiti la consueta accusa, di gabellare per eretici quanti si oppongono alla loro dottrina ed alla loro morale rilassata, l'autore esemplifica: « così hanno fatto di Arnaldo, di Nicola, di Pascale, di cui

> Quelle lettere sante Provinciali
> Quanto meglio starebber nelle mani
> In vece del Breviario ai Cardinali! » (1).

Ed in Italia « hanno vomitato a some l'ingiurie contro il P. Concina, benchè egli abbia lodata la Compagnia in una maniera nauseante, e disgustosa » (purtroppo adesso i domenicani si son dati a coltivare i gesuiti, pur non ricavandone in compenso che maltrattamenti!) e se la son presa con Muratori, « fino a chiamarlo in pulpito: *Strongolo del diavolo* », sebbene egli non solo nulla scrivesse mai contro di loro, ma abbia « qualche poco adombrata la sua gloriosa fama per blandirli e difenderli scrivendo quel miserabile e dispregievole libro sopra le Missioni del Paraguai ».

E continua accusando i gesuiti di aver falsato la teologia cristiana, dapprima in materia di grazia, quindi in tutti gli altri misteri: la Trinità, l'incarnazione, il peccato originale: l'ostacolo che incontravano nella Scrittura l'hanno rimosso, procurando ch'essa fosse poco letta e mettendola da parte nella costruzione della loro teologia del tutto nuova (2).

O suoi o scritti sotto la sua immediata direzione sono due altri opuscoli del periodo romano: *Propositiones theologicae quas*

---

(1) *Critica*, pag. 10.
(2) *Critica*, pagg. 27, 33, 21 seg.

in Collegio Nazareno Romae anno MDCCLXII... publice propugnarunt Clerici regulares Scholarum Piarum (Romae, 1762), esaltazione della teologia agostiniana, nella interpretazione dell'agostinianismo rigido, cosparsa di adesioni al Berti, al p. Viatore da Cocaglio, ed anche al Serry ed al Roncaglia, dove si ripetono i consueti principî in materia di grazia e d'imputabilità del peccato (notevole l'affermazione che ai peccatori ostinati talvolta manchi pure la grazia sufficiente) [1] — e la *Lettera d'un chierico regolare delle Scuole Pie scolare del P. Martino Natali al P. Maestro Mamachi di Scio teologo Casanatense* (Cosmopoli, 1766), attacco virulento contro il Mamachi, che aveva cercato di mostrare la coincidenza tra l'insegnamento del p. Natali e le dottrine degli Appellanti di Francia. Il Natali — od il suo allievo per lui — respinge l'accusa di essere avverso alla infallibilità pontificia: ma nega che la *Unigenitus* definisca dogmi di fede o costituisca eretici i refrattari. E già nella *Lettera* risuona lo spunto tipicamente giansenista dell'oscuramento delle dottrine di fede, che il Natali restringe, senza troppo specificare, alle materie in cui è possibile libera disputa tra i cattolici [2].

Posteriore di dieci anni la *Lettera I ad un lettore di teologia in Roma sopra la morte di Gesù Cristo e sua discesa all'Inferno* (Pavia, 1776), dove udiamo ancora una volta riaffermato essere sant'Agostino la guida sicura per trattare la materia della grazia, ribattuta l'inesistenza del Limbo (i bambini morti senza battesimo sono tormentati dallo stesso inestinguibile fuoco che tormenta gli adulti malvagi con gli stessi spiriti infernali), difesa la libertà di opinare contro il comune insegnamento in materie teologiche, essendo diversa cosa il comune insegnamento *nella* Chiesa ed il comune insegnamento *della* Chiesa.

L'argomento dell'opuscolo — è dogma che Cristo sia disceso all'Inferno, ma non che vi sia disceso con l'anima; è opinione probabile, non certezza di fede, che la divina persona di Cristo sia stata unita alla persona corporale pur nel sepolcro — diede luogo ad una replica polemica, così come ad analoga replica

---

(1) *Propositiones*, pag. 68 seg.
(2) *Lettera*, pagg. XX-XXIX, XL, L-LXI, XCV seg.

diedero luogo le Note pubblicate dal Natali con le iniziali G. G. [Gaspare Gramegna] alla traduzione di un sermone di sant'Agostino sulla pena dei bambini morti senza battesimo (1).

Maggiormente c'interessa un corso pavese del Natali, *S. Augustini doctrina de Gratia Dei* (Ticini Regii, 1786), rigorosa applicazione di principî che abbiamo più volte incontrato. Senza grazia nulla è possibile, non la preghiera, non l'amore di Dio sia pur soltanto quale autore della natura, non il desiderio di credere: nulla di ciò dipende dal nostro arbitrio, ma tutto esclusivamente dalla grazia: e persino per conoscere le verità matematiche e fisiche occorre uno speciale aiuto di Dio, il quale non deriva però dai meriti del Cristo, che non si sacrificò a tale scopo (2). I precetti di Dio sono possibili a tutti gli uomini: e ciò, spiega, così in quanto tutti possono ricevere la grazia attraverso la quale si convertirebbero ed adempirebbero i precetti, come in quanto tutti *per naturalem liberi arbitrii facultatem vera ac reali donantur potentia et ad Deum se convertendi, et implendi praecepta, licet huiusmodi potentia non nisi per Christi gratiam cum effectu coniungatur* (3). La volontà è sempre libera ma non è sempre buona: è libera dalla giustizia quando serve il peccato, libera dal peccato quando serve la giustizia: la *libertas a peccato* è la *servitus iustitiae*, la *libertas ab iustitia*, la *servitus peccati*. Senza l'aiuto di Dio noi abbiamo questa volontà *libera ad malum*, cioè serva del peccato: la vera libertà è quella diretta al bene perchè rafforzata e sanata dalla grazia di Dio: ma nel nostro fallace concetto noi preferiamo considerare libertà una pretesa indifferenza di fronte al bene ed al male (4).

---

(1) Cfr. due scritti contro il Natali: *Lettera ad un amico nella quale si pone ad esame un'altra lettera uscita in Pavia che ha per titolo* « Della morte di Gesù Cristo, e sua discesa all'Inferno ». *Opera di un prete pavese*, Parma, 1779; *Lettera seconda ad un amico, in cui si pongono ad esame alcune note, aggiunte al volgarizzamento di un sermone di sant'Agostino, nel quale si tratta della pena de' fanciulli morti senza battesimo, Opera di un prete pavese*, Parma, 1779 (le due *Lettere* sono datate da Pavia, rispettivamente 1° aprile 1778 e 30 giugno 1779, pagg. 302 e 153).

(2) Pag. 326 seg., pagg. 266 seg., 232 seg., 236 seg., 226 seg.

(3) Pag. 331.

(4) Pagg. 210-217. Resistendo alla grazia possiamo o meno privarla del suo effetto? egli è per il no: ma il punto non è stato deciso dalla Chiesa: pag. 205 seg.

Un altro corso pavese, scritto tenendo presenti quasi esclusivamente testi dei primi quattro secoli della Chiesa, s'intitola *Scripturae et Patrum doctrina de Deo eiusque attributis seu praelectionum theologicarum ad usum suorum auditorum* (Ticini, 1787-88).

Questo pure è un compendio di punti già tutti più e più volte ripetuti: la falsità del concetto di Molina di una scienza media, la predestinazione di coloro che si salveranno alla grazia ed alla gloria, anteriore alla stessa creazione del mondo, la necessità, per osservare il primo precetto del Decalogo, di amare *solum Deum propter se, resque ceteras in ipso, et propter ipsum*, la possibilità di peccare non insita al libero arbitrio [1], la pena di fuoco pei bambini morti senza battesimo [2]. Maestri della grazia sono san Paolo e sant'Agostino: di quest'ultimo dice: *huius disputatoris cautissimi, ac specialis Patroni Catholicae Fidei libros ita miramur, atque suspicimus, ut dictata divinitus verba credamus* [3]. Ma nella sua interpretazione agostiniana non c'è che un'unica grazia, la efficace: solo, essa è graduata, e non sempre la sua efficacia è quella di vincere la opposta *cupiditas*: quando essa non raggiunge se non dei risultati minori, bene può dirsi *parva* od *invalida* come la chiama sant'Agostino: ma è un errore degli scolastici pensare ad una grazia che dia il *posse bonum agere*, rendendosi necessaria la grazia efficace per mutare il *posse* in realtà [4]. Si danno due libertà, una che è *proprietas naturae*, l'altra che è dono della grazia: la seconda è perita col peccato originale, la prima è rimasta, ma essa costituisce la *libertas ad malum*, giacchè soltanto la grazia può dare la *libertas ad bonum*. Oggi non c'è in noi che una *recte agendi potentia*, ma essa, anche se unita alla conoscenza della legge, senza grazia rimane sempre inefficace. La pienezza del libero arbitrio, la libertà di Dio e dei santi, consiste nel non poter peccare [5].

---

(1) I, pagg. 266 seg., 302 seg., 136, 162.

(2) III, pag. 105: *tenendum veluti Fide divina cognitum, penitusque deprehensum, infantes ante rationis usum decedentes sine Baptismate propter originale peccatum poena sensus, sive ignis supplicio, aeternaque combustione puniri.*

(3) III, pag. 14.

(4) III, pagg. 198-204.

(5) III, pag. 110 seg.

Ed in questo corso del Natali ritroviamo ancora suoi atteggiamenti mentali che lo riaccostano a molti altri degli scrittori sin qui considerati. Il suo attaccamento alla Scrittura è assoluto: gli anni dei Patriarchi del Vecchio Testamento sono veri anni, non periodi più brevi; il Paradiso terrestre è una realtà; ciò che dice la Genesi della creazione di Eva dev'essere preso *litteraliter et historice*; Elia ritornerà prima di Enoch; ed egli affronta la questione del quando avverrà la conversione degli ebrei predetta dalle Scritture [1].

Il miglior volere di questo mondo non riuscirebbe a scoprire nel Natali un enciclopedista larvato!

Di varie opinioni sostenute nella scuola pavese ci resta solo notizia indiretta, attraverso la recensione di tesi o di opuscoli difficili a rintracciare.

Alla lotta contro la devozione del S. Cuore, così viva a Roma e poi in Toscana, Pavia non dà che un modesto contributo, con un padre Mazza ed un padre Vertua [2]: parimente qualche modesta adesione giunge ai sostenitori del diritto dei fedeli di essere comunicati con particole consacrate nella messa cui assistono: qualche voce si unisce all'aspirazione di Scipione de' Ricci, che in ogni chiesa sia lasciato sussistere un unico altare: sentiamo negare l'esistenza del privilegio paolino, contrastare l'obbligatorietà della invocazione dei santi. Più ardito il *Ragionamento sull'astinenza dalle opere servili nei dì festivi*, opera di un dottor Pio Costa, inteso a dimostrare che tale astinenza, anzichè esser fondata su un precetto divino, è semplicemente « un avanzo di Giudaismo e di Gentilesimo » [3].

Nè molto aggiungono alla nostra cognizione del gruppo pavese i tre grossi volumi della *Biblioteca ecclesiastica e di varia letteratura antica e moderna* editi a Pavia dal Galeazzi

---

(1) *De Deo creatore rerum universarum*, Ticini Regii, 1789, pagg. 12, 25 seg., 32 seg., 47 (Appendice al t. II del *Scripturae et Patrum doctrina de Deo*).

(2) A. Bernareggi, *Le polemiche circa la devozione del S. Cuore, La scuola cattolica*, 1920, pag. 35.

(3) *Annali ecclesiastici* di Firenze, n. 42, 20 ottobre 1786, pag. 167; n. 37, 12 settembre 1788, pag. 147 e seg.; n. 33, 17 agosto 1787, pag. 131 seg.

tra il 1790 ed il 1792 e destinati ad essere opera parallela alla *Raccolta di opuscoli* di Pistoia.

Tamburini, nascosto sotto l'anonimo o sotto pseudonimi, n'è il collaboratore principale: vi scrive Zola, vi si traducono opere straniere: di professori pavesi collaborano l'irlandese don Giovanni Canigan con un incoloro *Saggio sulla maniera d'insegnare a giovani ecclesiastici la scienza de' libri sacri*, e l'oblato di S. Carlo Antonio Mussi con la confutazione di uno scritto antigiansenista « *La lega della moderna teologia colla filosofia* », confutazione che mostra il Mussi tutto nelle direttive del Tamburini, e che viene dedicata al futuro cardinale Carlo Oppizzoni [1].

---

(1) È il secondo scritto del II tomo della *Biblioteca* e tutti gli scritti hanno numerazione a sè stante.

VIII.

SCIPIONE DE' RICCI
ED IL CENACOLO PISTOIESE

Quello che accanto a Pavia costituisce l'altro centro giansenista d'Italia è Pistoia, la sede vescovile di Scipione de' Ricci: ed è anzi a questo che prima si è rivolta l'attenzione degli studiosi.

Le dottrine qui professate non sono diverse da quelle che s'insegnano a Pavia: gli avversari hanno pienamente ragione allorchè parlano, ostentando un senso di tedio, delle *consuete* dottrine o dei *consueti* insegnamenti della scuola (essi veramente dicono della *cabala*) giansenista. Invero, le tempre individuali dei vari aderenti al moto, se non abbiano il vigore e la versatilità di un Tamburini, in un certo momento sembrano tendere ad annullarsi di fronte alla identità delle dottrine: ne restano facilitate le collaborazioni letterarie ed i travestimenti, diviene arduo scoprire chi si celi sotto uno pseudonimo. Dopo pochi sviluppi, il movimento si è quasi cristallizzato: tutti ripetono i medesimi principî, l'autocritica sembra affatto scomparsa, e pare abbandonato anche lo sforzo per creare un sistema dottrinale omogeneo, che innesti bene le varie opinioni relative a singoli argomenti teologici o liturgici, nel grande tronco delle dottrine relative alla grazia e alla predestinazione e dei principî di morale rigida che formano l'ossatura della scuola.

A Pistoia e Prato ascoltiamo le stesse voci che si odono a Pavia.

Soltanto, qui si dà maggiore importanza ai problemi pratici, all'assetto patrimoniale della Chiesa, al numero dei preti, al conferimento degli uffici ecclesiastici; si dà maggior rilievo a questioni liturgiche e di pratica del ministero sacerdotale, e più s'insiste sui diritti della potestà civile sopra la disciplina della Chiesa. Inoltre l'influenza francese è più diretta, più immediata, gli scritti francesi sono piuttosto tradotti che rielaborati. Scipione de' Ricci si serve di amici francesi per far compilare un nuovo breviario e messale [1], ed è di traduzioni italiane di opere francesi che vuole inondare la Toscana [2].

Differenze inerenti all'ambiente. Pavia è l'università secolare, uno dei primissimi centri di studio d'Italia, è la grande università dell'Impero, cui negli anni di Giuseppe II si volge con attesa fidente l'attenzione di tutta l'Europa *illuminata*; Pistoia è la sede di un piccolo vescovo che offre il fianco al ridicolo allorchè parla ed agisce come se la sua fosse la cattedra pontificia o almeno quella d'uno dei grandi patriarchi dei primi secoli della Chiesa, cui erano rivolti gli animi di centinaia di migliaia di fedeli. Questo piccolo vescovo si fonda interamente sulla protezione di un granduca, sovrano zelante, ma intelligenza mediocre, che vuole legiferare e provvedere sin nei minimi dettagli, spingendosi anche più oltre del fratello imperatore, di cui non mostra possedere nè l'intelligenza nè la tenacia ne il fascino [3].

Differenze inerenti alle figure centrali. Tamburini è il dotto di largo respiro, che trovatosi a vivere nelle condizioni ambien-

(1) *Memorie* scritte da lui medesimo e pubblicate da A. Gelli, Firenze, 1865, I, pag. 475 e seg.

(2) *Memorie*, I, pagg. 163 seg., 201, 326 seg., 394.

(3) Sono molto note certe disposizioni in materia strettamente liturgica del granduca, come il divieto di velare le immagini: meno conosciuto e più notevole il tentativo d'imporre alla Chiesa toscana una dottrina ufficiale in materia di fede: tentativo che ha varie manifestazioni, tra cui saliente il settimo articolo proposto all'assemblea dei vescovi della Toscana, che prescriveva tutti gli studi ecclesiastici fossero « diretti secondo la dottrina di sant'Agostino, e chiunque non professasse la detta dottrina in tutte le sue parti fosse per l'avvenire incapace di cura, del confessionario, e della cura di anime, nè potesse essere ammesso ai concorsi ». (*Atti dell'assemblea degli arcivescovi e vescovi*, Firenze, 1787, I, « Protocollo », pagg. 48-55; III, « Recapiti e memorie », pagg. 356-464: molto interessante per più punti, tra l'altro per il modo di considerare san Tommaso e la scolastica).

tali più diverse, ha saputo in ciascuna di esse affermare la propria robusta intelligenza. Egli ha ricevuto dalla prima giovinezza un largo corredo di cultura filosofica, e sempre, anche quando la passione più lo trasporta, anche quando afferma la più decisa intransigenza e vuole rinchiudersi nella rocca teologica svalutando ogni altro studio ed ogni altra cultura, non riesce a dimenticare la sua formazione. Può essere — di rado — volutamente unilaterale, non è mai miope; può disconoscere i fondamenti degli avversarii, non ha mai la vera incomprensione.

De' Ricci è figura molto più modesta. Se la nascita patrizia non lo avesse portato all'episcopato, da cui potè osare i gesti più clamorosi del giansenismo italiano, se non avesse trovato incoraggiamento in Pietro Leopoldo, sprezzante forse più di ogni altro principe dell'autorità pontificia e lusingato di trovare nei disegni del Ricci sfogo al suo bisogno di regolare tutti i lati della vita pubblica e privata dei suoi sudditi, e forse anche ad un certo desiderio di attrarre l'attenzione d'Europa su di sè, piccolo sovrano, fratello minore di un imperatore la cui fama era davvero mondiale, De' Ricci sarebbe rimasto uno dei proseliti più modesti del moto (1).

Le *Memorie* scritte dopo la sua rinuncia al vescovato, sono, a chi giudica spassionatamente, il documento che depone più di ogni altro contro di lui. Egli appare una piccola testa, fissata nella contemplazione di poche idee, prevalente quella dei poteri del sovrano. In tutto il suo ministero episcopale egli si sente sempre anzitutto funzionario del granduca. Il pontefice non è nulla per lui, il sovrano è tutto.

Le sue lettere a Pio VI rasentano sempre l'insolenza. Nelle più deferenti ad un rimprovero risponde che una cabala deve essere stata ordita per sorprendere la buona fede del Papa. La sua avversione per Roma lo rende solidale con tutti quanti nei

---

(1) Ma quando si considerano i rapporti tra il granduca ed il vescovo di Pistoia, appare che questi fu l'incitatore e l'aizzatore di quello: e che a torto il Cantù, indulgente a quella « onesta mediocrità » che fu il Ricci, lo scorge trascinato da « bassa condiscendenza » verso Leopoldo (*Gli eretici d'Italia*, Torino, 1866-68, III, pagg. 460, 484).

secoli, seguendo le direttive e le tendenze più varie, han detto male di Roma e cercato diminuire i poteri del Pontefice: Machiavelli e Sarpi e i gallicani ed i vescovi febroniani di Giuseppe II. Allorchè parla di Roma la sua fraseologia è spesso quella dell'anticlericalismo più acre: non v'è male che non pensi e non dica di quelle milizie romane che sono i regolari.

Di fronte al granduca non è, è vero, il servo dalla cieca devozione che tutto approva quanto fa il padrone: i propri convincimenti soverchiano alla devozione del suddito; egli non risparmia nel suo intimo i rimproveri al granduca se questi è tiepido o talora distratto. Ma di fronte ad ogni abuso che egli scopra, ad ogni resistenza che incontri, ad ogni rimprovero o difficoltà che gli sia mossa dal papa o da altri vescovi, quale possa essere l'oggetto della difficoltà, la sua mossa spontanea ed immediata è il ricorso al sovrano. Ed a questi non chiede aiuto ed appoggio soltanto per l'attuazione del suo piano di riforma, per il raggiungimento delle sue idealità, sì che possa pensarsi ad un empito di fede che travolge i vincoli disciplinari e spezza i legami gerarchici; vi ricorre per i più minuscoli ripicchi interni della diocesi. Dà un senso di pena sentire il compiacimento con cui narra ad anni di distanza della repressione che egli fece dare « all'affronto di tanta pubblicità » fattogli dai canonici di Prato... usando al vescovo di Comacchio ospite della città le distinzioni che avrebbero usato al proprio vescovo, nell'assisterlo allà messa e nell'accompagnarlo alla predica: onde ricorso al granduca, e rimprovero solenne dato dal magistrato ai canonici (1). Ed al granduca ricorre, ottenendo anche questa volta piena soddisfazione, quando si tenta di fargli benedire sorprendendo la sua buona fede una campana dedicata al S. Cuore (2).

Il sospetto della assurdità del suo piano — assurdo anche intorno al 1786, pur se le disgraziatissime condizioni della Chiesa e del papato in quel tempo smussassero un po' il grottesco che

(1) *Memorie*, I, pag. 156 seg.
(2) *Memorie*, I, pag. 64 seg.

un analogo piano presenterebbe oggi — di riformare da Pistoia la Chiesa, di indurla ad accettare una dottrina già condannata tante volte dai papi, con una condanna cui soltanto più un pugno di uomini ripugnava, di riportare questa clamorosa vittoria sul papato combattendo nel nome di dottrine cui il secolo non s'interessava affatto, su questioni che al secolo enciclopedista e libertino sembravano risibili: questo sospetto non gli sfiora mai la mente.

Egli mostra un vero odio per tutti gli avversari, per quanti non dividono le sue idee, per i tiepidi ministri di Pietro Leopoldo.

Assorto nello schema della sovranità astratta e dei suoi rapporti con la Chiesa, egli ha della rivoluzione francese la visione più deformata e più irreale; della legislazione ecclesiastica rivoluzionaria, della costituzione civile, crede poter giudicare applicando il denominatore della disciplina dei primi secoli, e avendo per massima « che niuna onesta ragione può esservi mai di fare scisma nella Chiesa di Dio, e di negare la legittima obbedienza al sovrano »[1]. Ma in tutta la sua opera, in tutti i suoi scritti, egli, chiuso nel piccolo gruppo di amici e di devoti, sembra non accorgersi dello spirito del secolo che nella sua avversione antichiesastica, conseguenza immediata di un disconoscimento dei valori religiosi, può ben essere incline ad un assoggettamento della Chiesa ai sovrani, ma non partecipa affatto alle controversie teologiche, considera giansenisti e rigoristi come gli uomini di una civiltà sorpassata.

È abbastanza comune nelle controversie tra uomini di Chiesa questo loro isolarsi, questo smarrimento del valore comparativo che le loro controversie hanno per la società del tempo, questo credere talvolta decisive per le sorti del secolo, questioni cui l'opinione pubblica non s'interessa affatto. Molti, non tutti, tra i giansenisti del settecento, dimenticarono che lo spirito del secolo era enciclopedista, che gl'idoli del tempo non si chiamavano Giansenio nè Rancé bensì Voltaire e Rousseau, che per gl'illuminati contemporanei valeva quel che pensava Pietro

(1) *Memorie*, II, pagg. 375-88, 293.

Verri, la teologia giansenista insegnare « una crudele ed ingiusta dottrina sui bambini morti prima del battesimo, sulla predestinazione e sulla grazia »[1].

In Scipione de' Ricci quest'oblio è però assoluto come forse in nessun altro: rasenta l'incoscienza. Correrebbe diritto ad uno scisma della Chiesa toscana, senza dubitare neppure della gran strana Chiesa che sarebbe quella, con qualche officiante, ma senza altri fedeli di quelli condottivi per forza dalle guardie del granduca.

De' Ricci non fu un eroe nè v'era in lui la stoffa di un martire: dopo mancatogli l'appoggio di Pietro Leopoldo mutano subito in lui voce e contegno. Durante la sua prigionia è molto mite, molto sottomesso, senza scatti che pur sarebbe lecito attendersi. Esalta Napoleone, « principe illuminato e benefico datoci nella misericordia del Signore per curare le piaghe della Chiesa e degli Stati »[2] e si riconcilia col Papa, ma perchè ciò gli è imposto, ed egli non è uomo da affrontare il rischio, sia pure ancor vago, di una nuova prigionia; si riconcilia senza nulla mutare delle sue idee del 1786.

La Chiesa che egli vagheggia è indubbiamente una Chiesa purificata, intellettualizzata, scevra di ogni superstizione e di ogni traffico: il clero ch'egli ambisce formare è colto e disinteressato, il laicato devoto e fervente. Ma al pari di tutti i giansenisti non si chiede se la Chiesa che arride al suo sogno potrebbe ancora essere una Chiesa universale, se potrebbe ancora aspirare ad abbracciare tutti gli uomini; e più di ogni altro giansenista egli vuole fondarla tutta sull'appoggio del sovrano. Sopravvenisse poi un principe ateo od un principe bigotto, e tutto l'edificio crollerebbe.

De' Ricci non dubita mai di se stesso, mai della bontà delle sue dottrine, mai della possibilità che le dottrine, anche se giuste, non siano suscettibili di applicazioni immediate. Come accetta in blocco, senza temperamenti nè sceveramenti, tutte le dottrine

---

(1) *Pensieri sullo stato politico del Milanese nel 1790* in Angelo Ottolini, *Pietro Verri e i suoi tempi*, Palermo, 1921, pag. 132 seg.

(2) *Memorie*, II, pag. 405.

più spinte del giansenismo teologico, del rigorismo morale, del regalismo, così è sempre disposto a trarre tutte le conseguenze dalle sue premesse e ad esigerne l'applicazione alla pratica: anche se si tratti delle materie più delicate, come l'amministrazione dei Sacramenti (egli traduce in realtà quel desiderio in cui già ci siamo imbattuti, di ritorno all'antico uso in cui l'estrema unzione precedeva il viatico) [1] e la recitazione delle preghiere, anche se si tratti delle materie ove è più arduo sradicare gli usi tradizionali, come nella mitigata osservanza del digiuno e nella astinenza in Quaresima [2], pur se si tratti delle materie nelle quali più sono interessate le bramosie, le cupidigie, le vanità. Ed è con un singolare candore che si stupisce poi delle opposizioni che desta, che inveisce contro gli oppositori, o negando loro ogni buona fede, o facendoli almeno colpevoli di una ignoranza spinta sino all'abbrutimento.

Non può immaginarsi uomo più impolitico di lui, che riesce a coalizzare contro di sè antichi avversari, gesuiti e domenicani, prelati devoti a Roma e ministri di Pietro Leopoldo.

Non disconosce i principî del suo partito sui diritti del clero minore e del laicato; in teoria com'è avverso allo spirito di dominazione del papa, così lo è a quello dell'episcopato.

Nella lettera convocatoria della Sinodo di Pistoia del 31 luglio 1786 dice ai suoi parroci: « Tolga Iddio » che « io mi voglia usurpare uno spirito di dominazione sopra di voi, ed invitarvi quindi alla celebrazione del nostro primo Sinodo, per obbligarvi a giurare nelle mie parole, ed a sottoscrivere ciecamente alle vescovili determinazioni e provvidenze. So che il Superbo vuol esser solo, e che si grida *Guai al solo* nella divina Scrittura. So che il Savio insegna ivi essere la salute, dove si trovano molti consigli » [3]. Ma gli atti della Sinodo accennano e le *Memorie* chiariscono quel che seguiva ai parroci che non volevano sottoscrivere i decreti sinodali.

Quando si tratta di preparare l'assemblea dei vescovi della Toscana, e sa che quasi tutti i vescovi sono fedeli al papa,

(1) *Memorie*, I, pag. 392 seg.
(2) *Memorie*, I, pag. 154 seg.
(3) *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia*, Pistoia, [1788], pag. 3.

consiglia al granduca di « inondare la Toscana di buoni libri e specialmente di quei che provano il diritto originario dei parrochi nel concilio diocesano e anco generale », e di costringere i vescovi a venire al concilio nazionale con un certo numero di parroci... scelti dal granduca [1].

Potrebbe dirsi di lui quel che Adamo Czartorisky diceva di Alessandro I: sarebbe stato dispostissimo ad essere liberale a patto che tutti seguissero spontaneamente la sua sola volontà. Lo constatò più volte il suo clero; se ne accorse quel deputato del popolo Cesare Marchetti di cui il Ricci provocò dal granduca (altro liberale del suo stampo) l'arresto per una saggia lettera a lui diretta volta a scongiurarlo di evitare delle impopolari riforme [2]: altro episodio che il Ricci, sempre sicuro di sè, narra con gran compiacimento nelle sue *Memorie*; lo avrebbe visto il clero toscano se fosse stato approvato il disegno di legge compilato dal Ricci e dal Palmieri e da lui presentato al granduca verso la fine dell '87, per cui non avrebbe potuto essere insegnata in tutte le scuole che una unica dottrina, quella di sant'Agostino, sulla grazia la predestinazione e il peccato originale, con obbligo anche per i regolari di seguirla (in quello stesso disegno volevasi pure la soppressione del conferimento di benefici *di data di popolo*, per rendere tutti i benefici minori di libera collazione vescovile) [3].

De' Ricci riproduce le sembianze dei giansenisti francesi di un secolo innanzi: mostra anzi quello che essi sarebbero stati se avessero trovato un sovrano favorevole. Naturalmente non è comparabile con i maggiori, e devesi pur tenere conto che il suo ambiente è più ristretto, più privo di contatti, meno ricco che non la Francia di Luigi XIV. Ma egli pure, proveniente al pari di loro da quelli che attraverso lunga fila di generazioni hanno acquistato l'abitudine al comando ed alla obbedienza altrui,

---

(1) *Memorie*, I, pag. 506 seg. Nell'assemblea del 1787 De' Ricci ed i suoi fedeli si batterono per il principio che i parroci dovessero avere voto decisivo nelle sinodo diocesane (*Atti dell'assemblea degli arcivescovi e vescovi della Toscana*, Firenze, 1787, I, « Protocollo », pagg. 16-19; s. n., [Tanzini], *Istoria*, pagg. 31-38).

(2) *Memorie*, I, pag. 243 seg.

(3) *Memorie*, I, pag. 348.

è estraneo a quelle dottrine di tolleranza che le circostanze hanno imposto ai giansenisti dell'ultima ora — quando mai i vinti non fanno appello alla tolleranza ed alla libertà? — rimane nel suo intimo estraneo alle dottrine che vorrebbero per la Chiesa un regime democratico, sorte nel tardo giansenismo, allorchè fu palese che la più gran parte dell'episcopato era contro il moto. Al pari di loro ha una fede schietta ed ingenua, che conosce la preghiera fervida, che conserva la viva fede nel miracolo (De' Ricci racconta di avere ottenuto la guarigione miracolosa di un tumore al ginocchio applicandovi una immagine del venerabile Ippolito Galantini) [1], quale raramente sopravviveva, soprattutto al suo tempo, in chi si fosse troppo immerso negli studi filosofici.

Scipione De' Ricci, nato a Firenze nel 1741, venne quindicenne a Roma per studiare sotto la direzione dei gesuiti nel seminario romano; qui prese a frequentare la casa di monsignor Bottari, considerato il capo dei giansenisti romani, e conobbe più d'uno di questi, tra gli altri certamente il Foggini. Tuttavia pur subendo la loro influenza, l'ammirazione che professava per i gesuiti era tale — racconta — che egli avrebbe voluto entrare nel loro Ordine; ne fu però distolto dalla opposizione dei familiari e da quella stessa del generale Lorenzo Ricci, suo lontano parente.

Laureatosi in legge a Pisa, tornò a Firenze coadiutore di uno zio canonico nella metropolitana, e qui frequentò Giovanni Lami, ma soprattutto studiò teologia con i monaci cassinesi, seguendo un corso di teologia dell'abate della Torre, ov'era sostenuta con tutto il rigore la dottrina di sant'Agostino. — Il filippino Prospero Buttari che « faceva allora la figura di Giansenista » gli ottenne un posto di uditore alla Nunziatura; in questo periodo ebbe anche l'amicizia dell'agnato canonico Corso De' Ricci fratello dell'ultimo generale dei gesuiti, ma a questi ostilissimo; sdegnato della favola di Bourg Fountaine, grande rigorista e distributore infaticabile a preti e frati di

(1) *Memorie*, I, pag. 6 seg.

« buoni libri di morale ». Più d'ogni altra subì l'influenza del primo uditore della Nunziatura, il già vecchio canonico Filippo Martini, larvato giansenista, che era stato in relazione con appellanti di Francia [1].

Alla nomina di Pio VI portatosi a Roma, ebbe incoraggiamenti ad entrare nella prelatura romana, così dal partito gesuitico che accarezzava in lui il congiunto dell'ultimo generale, come da mons. Foggini che sapeva quali fossero le sue vere massime sebbene egli non le avesse mai ostentate: ma rifiutò, persuaso che in niun luogo come nella corte romana sia « incompatibile il mantenersi galantuomo colla idea, come dicono, di far fortuna e di pervenire ad alti posti ». Dopo essere stato a Napoli, ove strinse amicizia con quegli che fu poi il vescovo Andrea Serrao, tornò a Firenze dove l'arcivescovo Incontri lo volle vicario generale [2].

A quest'epoca egli doveva avere già una larga cerchia di relazioni tra i giansenisti di oltr'Alpe, poichè parla di consigli richiesti per la formazione di un'accademia ecclesiastica a « gli amici di Parigi e di Utrecht » [3]. Come vicario generale egli si vanta nelle *Memorie* di aver sempre fatto valere i diritti vescovili contro le usurpazioni romane, pure agendo con molta prudenza, e senza porre mai in piazza i suoi principî; e riuscì ad ottenere dal vecchio arcivescovo Incontri, pure a quel tempo così favorevole agli ex-gesuiti e così devoto alla S. Sede, l'approvazione di una traduzione italiana del Catechismo di Colbert, che il granduca voleva fare adottare in tutto lo Stato per escludere il catechismo del Bellarmino: ardua impresa, chè era stata posta a suo tempo all'Indice la traduzione italiana approvata nel 1717 dall'arcivescovo Della Gherardesca [4].

Nel 1780 il granduca lo volle vescovo di Pistoia, succedendo al vescovo Ippoliti, un appassionato lettore dei libri dei Porto-

---

(1) *Memorie*, I, pagg. 14, 16, 37 seg.

(2) *Memorie*, I, pag. 18 seg. Cfr. N. Rodolico, *Gli amici e i tempi di S. de' Ricci*, Firenze, 1920, capit. I « La giovinezza del Ricci » [1912].

(3) Cfr. N. Rodolico, *Gli amici*, cit., capit. II « Scipione dei Ricci e Gabriele di Bellegarde ».

(4) *Memorie*, I, pagg. 21, 25, 28 seg.

realisti e delle *Novelle Ecclesiastiche* di Parigi: e fu consacrato vescovo a Roma dal card. Andrea Corsini, quegli stesso che era stato il prefetto della Congregazione deputata all'attuazione della soppressione della Compagnia di Gesù, e quindi anche alla custodia dell'infelice Lorenzo de' Ricci, e ch'era allora amico e protettore del neo vescovo. Nel soggiorno romano questi fu ospite di mons. Pier Francesco Foggini, rinnovò varie tra le amicizie del cenacolo di mons. Bottari, e ne strinse di nuove (p. Giorgi, il generale Vasquez) tra cui quella, a lui particolarmente cara, di Giovan Cristoforo Amaduzzi « per la sua lealtà e per il suo amore della verità fatto vittima del fanatismo » (1).

Le vicende del fortunoso vescovato del Ricci sono troppo note e non possono qui essere riassunte. L'allontanamento di Pietro Leopoldo dal granducato e la reazione che ne seguì, resero necessaria la sua rinuncia alla cattedra vescovile (3 giugno 1791).

Si ritirò a Firenze, a vita tranquilla, confortato dalla compagnia di pochi amici: si rifiutò di andare a Roma a difendersi prima che fosse pubblicata la condanna della Sinodo di Pistoia (2): non cercò vedere Pio VI allorchè nella sua prigionia sostò alla Certosa di Firenze (3).

È difficile dire quale fosse il suo stato d'animo di fronte alla Rivoluzione francese, che lo trovò esasperato per il crollo del suo magnifico sogno, per la forzata rinuncia al vescovato che seguiva la insurrezione popolare e la fuga a Firenze.

Certamente incoraggiò gli amici francesi a prestare il giuramento di fedeltà, mantenne sempre rapporti col clero costituzionale, più tardi esaltò Napoleone. Anzi: gli eccessi della Rivoluzione; le sofferenze del Papa, che scuotevano giansenisti come Giambattista Guadagnini fattosi apologista del cattolicesimo e della Chiesa contro il Ranza, o Reginaldo Tanzini, uno tra i fedelissimi del Ricci, che si sottometteva e si ritrattava, non

(1) *Memorie*, I, pagg. 42, 47.
(2) *Memorie*, II, pag. 38.
(3) *Memorie*, II, pag. 25 seg.

sembra lo toccassero affatto. Peraltro egli non disse mai una parola contro i Lorenesi, non nascose il tenace affetto per Pietro Leopoldo, cercò per quanto poteva di non dare mai una esplicita dichiarazione di riconoscimento della legittimità della Rivoluzione. Nello scrivere in data 28 febbraio 1791 al Lezong di Clabres [1] per approvare il giuramento di fedeltà e la costituzione civile, cominciava: « Mi lusingo che vorrà dispensarmi dall'entrare nella discussione politica e pratica dell'attuale stato della nazione francese, e mi permetterà di parlare della sovrana autorità in generale senza che da me s'intendano applicarsi i principî ad alcuna particolare situazione di qualche determinato governo » [2].

L'occupazione francese gli costò la perdita della pensione che il governo gli pagava; ma ben più gravi mali gli recarono la reazione del '99 e l'armata Aretina.

Il suo nome era troppo inviso in Toscana, le sue gesta troppo recenti, perchè non se ne volesse dai fanatici trarre vendetta: fu arrestato: prigioniero dapprima nella fortezza, poi nel convento di S. Marco (ove si eccitò in lui la devozione per il Savonarola, « santo martire » — egli scrive — « il cui caso era in qualche parte analogo al mio » [!]), quindi in una sua villa del Chianti; sul suo capo, se gli si ha a prestar fede, pendeva qualche minaccia d'invio a Roma come refrattario e di prigionia perpetua in Castel Sant'Angelo [3].

Certo, sulla fine dell'anno s'imbastiva contro di lui un processo, su dati di fatto che il Ricci assicura falsi in ogni loro parte, come colpevole di avere favorito l'occupazione del granducato e dati non equivoci segni del suo affetto ai francesi. Pericolo che svanì con la rioccupazione francese della Toscana. Presso i francesi gli valsero le raccomandazioni del *caro e rispettabile confratello* il vescovo di Blois, Grégoire [4].

---

(1) *Recte*: cavalier Le Long de Clâtres: N. Rodolico, *Gli amici e i tempi di S. de' Ricci*, Firenze, 1920, pag. 143.

(2) *Memorie*, II, pagg. 375-382. Cfr. N. Rodolico, *Gli amici* cit., capit. III « Impressioni e giudizi dei ricciani sulle leggi ecclesiastiche della Francia rivoluzionaria » e IV « Atteggiamenti politici degli amici del Ricci nel triennio repubblicano ».

(3) *Memorie*, II, pagg. 63, 110.

(4) *Memorie*, II, pagg. 120 seg., 199.

La prigionia lo aveva indotto, dietro impulso dell'arcivescovo Martini, a fare atto di sottomissione; egli, sempre fissi gli occhi negli esempi francesi, credeva con la sua consueta miopia nel valutare le circostanze e le situazioni di fatto, di poter ottenere le condizioni della pace di Clemente IX, cioè che la S. Sede si contentasse della sua promessa di un rispettoso silenzio sulla *Auctorem fidei*, la condanna della Sinodo di Pistoia.

Naturalmente nè Pio VI, cui la lettera del Ricci giunse alla vigilia della morte, nè Pio VII stavano paghi a ciò: Pio VII gli fece rispondere dal Consalvi in chiari termini che doveva accettare puramente e semplicemente la bolla: diversamente sarebbe stato costretto a colpirlo con la scomunica. Da qui lunghe repliche del Ricci, disposto a dare chiarimenti, non alla ritrattazione pura e semplice. Una composizione che soddisfacesse questa sua esigenza sperava di poterla ottenere per l'intermediario dell'arcivescovo di Genova card. Spina, eccitato dal canonico Palmieri; ma prima che questi potesse agire, il passaggio per la Toscana di Pio VII diretto a Parigi per l'incoronazione di Napoleone forzò il Ricci a seguire altra via, quella del ministro italico marchese Tassoni e dei cardinali Fesch e Borgia. Fino all'ultimo il Ricci ripugnò alla ritrattazione pura e semplice; ma il Papa fu inflessibile nell'esigerla; una intimazione appena larvata della Regina d'Etruria Maria Luisa ruppe le ultime esitazioni. Al ritorno di Pio VII dovè firmare la dichiarazione di « accettare puramente e semplicemente con il cuore e con lo spirito tutte le costituzioni apostoliche emanate dalla Santa Sede contro gli errori di Baio, di Giansenio, e di Quesnello e loro discepoli, da san Pio V fino al presente, ed in specie la Bolla dommatica *Auctorem Fidei* » riprovando e condannando « sotto le stesse qualifiche e nei rispettivi sensi espressi dalla sullodata Bolla tutte e singole le 85 proposizioni estratte dalla Sinodo di Pistoia condannate nella Bolla ». Firmò tra mortali angoscie, consigliato dai due fedeli amici, Vincenzo Palmieri e Francesco Fontani, spauriti essi pure dal timore che in caso di rifiuto potesse risorgere per il Ricci il pericolo di una prigionia romana; firmò, e mai come allorquando firmava

era convinto della perfetta ortodossia di Baio, di Giansenio, di Quesnel e soprattutto della Sinodo di Pistoia [1].

E in questi sentimenti restò sino al termine di sua vita (27 gennaio 1810) davvero incrollabile nella sua fede giansenista.

Del Ricci ci restano alcune lettere ed omelie pastorali e molte lettere private; ma documenti principali del pensiero e della attività sua e del gruppo che considera lui quale capo sono gli atti della Sinodo di Pistoia del 1786 e la *Raccolta di Opuscoli interessanti la Religione* stampata a Pistoia da Atto Bracali tra il 1783 ed il 1790 [2].

Le lettere pastorali e le omelie sfiorano si può dire tutti i punti caratteristici del giansenismo italiano, quasi totalmente tributario di quello francese e fiammingo, ma che ha largamente accolto spunti regalisti.

Vi è la esortazione ai fedeli di aborrire « i discorsi di coloro, che insorgono contro le legittime Potestà, censurando le ordinazioni dei Principi, i provvedimenti dei suoi Ministri, i decreti dei Magistrati », poichè chi « insinua massime contrarie a questa legittima subordinazione è un falso apostolo, che contradice al Vangelo, che tende a rovesciare l'ordine stabilito da Dio e vi prepara la via alla eterna dannazione » [3]. « Rovescia i fondamenti della società medesima » qualche preteso filosofo che fa « i sovrani ministri del popolo, e non di Dio ». Non è lecito criticare le leggi: « il solo sovrano, che ha ricevuto da Dio l'ufficio di vegliare alla conservazione della Repubblica, e di procurare la temporale tranquillità, può vedere i veri bisogni dello Stato, e i rapporti degl'individui con tutto il corpo, e appunto perchè da Dio ha ricevuto un tale ufficio, a Dio solo della esecuzione del medesimo ha da renderne conto, non ai privati cittadini, i quali in cose tanto superiori alla loro condizione altro fare non debbono che ricevere con rispetto gli

---

(1) *Memorie*, II, pagg. 117, 228 seg., 233 seg.

(2) Quanto agli *Annali ecclesiastici* di Firenze mi sembra rispondano ad un moto d'idee alquanto più vasto di quello che s'impersonava nel Ricci: cfr. N. Rodolico, *Gli amici* cit., pag. 88 seg.

(3) Omelia 10 febbraio 1784, *Omilie*, Pistoia, 1788, pag. 6 seg.; cfr. pag. 5.

ordini supremi, ed ubbidire ». Non si lascino i fedeli ingannare dalla vera o apparente pietà e scienza di alcuni, tra quei, che hanno tentato di prescrivere più stretti confini ai diritti del principato. Non è nuovo, che si faccia abuso delle scienze, e che una pietà anco eminente da falsi raziocini resti ingannata. Benchè se noi vogliamo più addentro considerare la cosa, troveremo, che non mai su questo punto si sono stabiliti come in sistema, principî tanto contrari al Vangelo, quanto dopochè... si è contrastata sino a Dio la sovranità nel cuore dell'uomo » (col molinismo) [1].

Troviamo esposto il concetto che dei poteri attualmente esercitati dalla Chiesa solo quello « di conoscere e di giudicare ciò che ha una diretta relazione alla salute delle anime » le spetta di diritto, mentre tutti gli altri sono o frutto di concessioni dovute alla pietà dei sovrani o frutto di usurpazioni compiute « con grave scandalo » da « l'ambizione e l'avarizia » « sulla Potestà data da Dio ai sovrani » [2].

Sono riaffermati i diritti del sovrano sul matrimonio, per sua natura contratto, e che non diviene sacramento se non vi sia alla base di quest'ultimo un contratto valido, e particolarmente il diritto del sovrano di dare dispense matrimoniali a lui accordato da Dio e conservato senza diminuzione da Gesù Cristo [3].

Il Pontefice non ha altro titolo che quello di « Primo tra i vicari di Gesù Cristo »; dalla Chiesa deve essere alieno ogni spirito di dominazione, il regno di Cristo non dev'essere nè una monarchia nè un dispotismo; l'unità della Chiesa « deriva dall'ordine e dall'armonia di tutte le parti ». Pertanto non basta

---

(1) *Istruzione pastorale su i doveri dei sudditi*, 6 febbraio 1784, *Atti e decreti* cit., Appendice, pagg. 97-107.

(2) *Lettera pastorale* 31 luglio 1786, Pistoia, 1786, pag. 15 seg.

(3) *Lettera pastorale* 18 maggio 1788 *in occasione di un libello intitolato* « Annotazioni pacifiche », 2ª ed., Pavia, 1788, pagg. 65, 55 seg. In proposito vedasi l'opera dell'ex-gesuita e poi allievo pavese canonico Luigi Litta, *Del diritto di stabilire impedimenti dirimenti il matrimonio, e di dispensare* (ed. 2ª, Pavia, 1783) dedicata a Scipione de' Ricci e che questi presentò a Pietro Leopoldo in nome dell'autore. Cfr. pure la lettera del Ricci al segretario del regio diritto Martini ed il disegno di legge da lui approntato (*Memorie*, I, pagg. 298, 338 seg.; II, pag. 348 seg.).

per serbarla essere uniti in comunione con il papa, ma « bisogna esserlo con tutti i membri della Chiesa niuno eccettuato, e specialmente col proprio Pastore » ed « è un rompere questa divina armonia il pretendere di comunicare immediatamente al centro senza comunicare col proprio Pastore che è il canale naturale di questa unione ». Ma pure i semplici fedeli debbono esercitare un qualche controllo sull'insegnamento dei loro pastori: se questi « vi trattengono in pascoli terreni e carnali per non contradire alle passioni, che vi lusingano, per non disgustarvi nell'affetto che avete alle cose di questa terra, fuggite costoro, che non sono i Vicari di Gesù Cristo, ma del Diavolo » [1].

I fedeli debbono leggere quotidianamente la Scrittura, ciò che è possibile a tutti ora che si trova tradotta in volgare [2]. In teologia deve darsi il bando alla scolastica che « aperse la strada alla invenzione di nuovi e tra sè discordi sistemi nelle verità più preziose, e finalmente condusse al probabilismo ed al lassismo [3].

Tra i diritti dei vescovi gli sta a cuore la libertà di conservare il proprio breviario e di non accettare quello romano, peggiorato dopo la correzione fattane per delega del Concilio di Trento; e menziona « gli attentati alla sovranità ed alle sacre persone dei Principi, che si pretesero di canonizzare nell'uffizio di Gregorio VII, le calunnie che vi s'intrusero in alcune Leggende contro uomini rispettabili, le false idee delle Indulgenze nelle Lezioni della Vergine Santissima sotto il titolo del Carmine, la pericolosa devozione dei Cordicoli » [4].

Non meno del diritto dei vescovi al breviario preme quello dei vescovi al catechismo: e particolarmente si hanno di mira il catechismo e la *Dottrina* del Bellarmino, che si vuole siano stati subito falsati dai gesuiti contro la mente dell'a. Si rimprovera a queste opere « la falsità ed inesattezza delle dottrine,

---

(1) *Lettera pastorale* 31 luglio 1786, pagg. 4, 8 seg.; Omelia 6 aprile 1788, *Omilie* cit., pag. 103 seg.; Omelia 1° maggio 1788, id., pag. 118.

(2) Omelie 1° maggio 1788 e 2 marzo 1788, *Omilie*, pagg. 122, 64.

(3) *Decreto delle conferenze ecclesiastiche* (*Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia*, Pistoia [1788], pag. 215).

(4) *Lettera pastorale* 18 maggio 1788, pag. 102 seg.

che vi si contengono, la mancanza di molte essenziali verità, lo indebolimento della sana morale, la puerilità di alcuni insegnamenti ». Tutti questi difetti « non possono tollerarsi a danno delle anime innocenti, che non debbono bere il veleno in quello studio che dovrebbe dar loro la vita »: onde divieto assoluto ai fedeli di servirsene (1).

Le misure leopoldine intese a ricollocare i regolari sotto la dipendenza dei vescovi sono difese in nome non dei diritti vescovili bensì di quelli sovrani: « Nati sudditi, e nati cittadini, da nessuna straniera Potestà, molto meno da un'autorità tutta spirituale potevano i regolari essere sottratti dalla giurisdizione, dalle leggi, dalla vigilanza del Capo legittimo della Società. I privilegi, l'esenzioni o tollerate o accordate non furono mai che una concessione precaria, che dovea sempre cedere al bene generale dello Stato, che dovea sempre dipendere dalla libera volontà, e dalle generali vedute di chi lo regge »; il metodo esteriore di vita dei regolari « non poteva offerirsi a Dio senza la giusta subordinazione alla direzione sovrana » (2).

I fedeli debbono pregare sempre Gesù, e nel culto dei santi tenersi egualmente distanti dai due mali, « il dispregio del loro culto, e la devozione mal regolata », che conducono rispettivamente alla empietà ed alla superstizione. Così, nella pratica dei Sacramenti sono da deplorare tanto quelli che lasciano trascorrere mesi ed anni senza mai accostarsi alla mensa eucaristica come quelli « che vi si accostano rei di colpa, o senza le debite disposizioni » (3).

Quanto ai suffragi per i defunti, « l'ordine della Carità vuole, che i congiunti, gli amici, quei di uno stesso popolo, di una istessa nazione sieno più particolarmente avuti in mira » in tali suffragi; ma non si può determinare a chi questi giovino, « poichè la Comunione dei Beni ne fa profittare a tutti, e per tutti prega la Chiesa » (4).

---

(1) *Catechismo per i fanciulli ad uso delle città e diocesi di Cortona, Chiusi, Pienza, Pistoia, Prato e Colle*, Pistoia, 1786, pag. VIII.

(2) *Lettera pastorale* 18 maggio 1788, pagg. 68 seg., 72.

(3) Omelie 1° maggio 1788, 8 dicembre 1787, 11 maggio 1788, *Omilie* cit., pagg. 125 seg., 42, 137.

(4) Omelia 7 luglio 1788, *Omilie* cit., pag. 152.

Va da sè che non manca neppure l'affermazione della predestinazione gratuita alla gloria: « Gli eletti sono le pietre che formano le mura della celeste Gerusalemme. Fino a che non sieno dal martello delle tribolazioni di questa vita mortale ben tagliate e pulite, e finchè non siano col fuoco purgate d'ogni sozzura, non possono entrare quelle pietre nell'edifizio della santa Città. Sono tutte però destinate e scelte dall'infallibile e onnipotente Artefice per sua volontà e buon piacere, e nessuna di quelle potrà perire o restare indietro ». Così come non mancano le frecciate contro i vaneggiatori che professando a parole l'ossequio per la religione se ne sono foggiata una a loro capriccio, e la riaffermazione « dei tempi di oscuramento e di vecchiezza » che talora si danno per la Chiesa, e del dovere di reagire ad essi risalendo al Vangelo « per ripurgare la Chiesa dalle sozzure che nella malignità dei tempi ha potuto contrarre » (1).

La Sinodo del 1786, ch'ebbe a promotore Pietro Tamburini e fra i teologi deputati dalla Sinodo Vincenzo Palmieri (2), non presenta maggiore originalità. Non è per le sue dottrine che interessa, bensì come segno dei tempi. Ben gravi crepe dovevano essersi prodotte nell'edificio della gerarchia, se una così aperta sfida poteva essere lanciata all'autorità pontificia da un vescovo, appoggiato dal suo sovrano, e trovando scarsa ma non scarsissima solidarietà nell'episcopato; se la S. Sede attendeva ben otto anni a condannare la Sinodo, pronunciava la condanna trovando pur nella propria curia qualche dubbio e qualche esitanza, nè adottava allora sanzione alcuna a carico del vescovo. Ed ancora interessa come indizio dell'indole fantasiosa del Ricci, che dà al suo Concilio movenze di Concilio ecumenico; giacchè offriva non poco il lato al ridicolo — e gli avversarii non mancarono di coglierlo — udire l'oratore inaugurale parlare ai buoni parroci della montagna pistoiese in questi termini: « ... qua-

(1) Omelia 7 luglio 1788, *Omilie* cit., pagg. 148, 168; *Lettera pastorale* 31 luglio 1786, pag. 13 seg.

(2) Il Palmieri fu anche (con Fabio de Vecchi, con l'abate Longinelli, col professor Bianucci) teologo regio nell'assemblea dei vescovi della Toscana dell'anno seguente.

lunque cosa, appartenente alla fede e alla salute delle anime non è stata decisa dal voto della Chiesa universale adunata o dispersa, tutto soggiace al vostro giudizio. Non vi è potestà nella Chiesa, che vi possa togliere quel che Iddio vi ha donato. Giudici della fede, a voi io parlo ». « Il mondo aspetta qualche cosa di grande e di straordinario da voi » [1].

Ed è pur da tenere presente per la valutazione della figura di Pietro Leopoldo, che egli nè allora nè poi mostrasse di avvedersi di tutto ciò che vi era di caricaturale in quella Sinodo. Il granduca non sembrò neppure accorgersi che essa era stata un errore gravissimo, come apparve nell'Assemblea dei vescovi della Toscana dell'anno di poi, in quanto aveva ferito le suscettibilità degli arcivescovi e dei vescovi di sedi maggiori, col mettere il vescovo di Pistoia nella posizione di primo vescovo e di dottore ufficiale dello Stato, in quanto per il suo tono ed il suo estremismo aveva contribuito ad arrestare di netto, facendo sentire l'orlo dell'abisso, pur molti vescovi che opportunamente condotti erano disposti a lasciarsi trascinare abbastanza lungi dal sentiero della ortodossia e soprattutto da quello dell'obbedienza al Pontefice.

Il piano del vescovo giansenista doveva fatalmente nuocere alle realizzazioni regaliste: i punti e le proposte della lettera circolare inviata ai vescovi toscani il 26 gennaio 1786 e di schietta ispirazione ricciana, li poneva in certo modo con le spalle al muro. Bastava l'elenco dei libri che si proponeva di fornire gratuitamente ai parroci, e tra cui primeggiavano le *Riflessioni morali* di Quesnel, esca di così gran guerra, seguite dalla *Esposizione della dottrina cristiana* del Mesenguy [2], dalle storie del Racine e del Fleury, dal corso di teologia morale del Tamburini [3],

---

(1) *Atti e decreti* cit., pag. 34.

(2) Cfr. la *Lettera circolare* 6 ottobre 1786 e la *Lettera* 19 febbraio 1785 con la quale de' Ricci distribuisce ai suoi parroci rispettivamente *Le riflessioni morali* di Quesnel tradotte in italiano, e i primi dieci tomi della trad. ital. del *Compendio della storia e della morale del Vecchio Testamento* di Mesenguy, *Atti e decreti* cit., Appendice, pag. 111 seg.

(3) [*Atti dell'Assemblea degli arcivescovi e vescovi*] « Punti ecclesiastici », Firenze, 1787, pag. 25 seg.: tra i pochissimi libri italiani ivi indicati è la *Regolata Devozione* del Muratori, che viene accettata anche dai vescovi di sicura ortodossia.

per far comprendere ai vescovi che bisognava ormai decidersi tra la resistenza al sovrano e lo scisma. Ma come avrebbe potuto avvedersi di tutto questo il granduca che non era richiamato al senso della realtà neppure quando udiva de' Ricci esortarlo a seguire « l'esempio dei Costantini dei Carlimagni e di altri principi » convocando e presiedendo un Concilio Nazionale banditore della nuova teologia e della nuova morale? (1).

La lettera pastorale convocatoria dice chiaramente qual'è lo spirito che presiede alla Sinodo.

Il papa è menzionato come « il primo tra i vicari di Gesù Cristo il Romano Pontefice Pio VI »; Scipione de' Ricci « *si gloria* di riconoscere la istituzione divina dei parochi »: e subito lancia la parola di diffidenza e di preventiva difesa verso gli avversari: « guardiamoci, fratelli dilettissimi, di non lasciarci sedurre da certi spiriti torbidi che non sono tra noi, o vivono come se ne fossero affatto divisi. Odiano costoro ogni nome di riforma, e figurandosi falsamente, contro quello che ci ha prenunziato il divino Spirito, che la Chiesa non possa aver mai dei tempi di oscuramento e di vecchiezza, gridano insensatamente all'Eretico e al Novatore ogni volta che si voglia rimontare al Vangelo per ripurgare la Chiesa dalle sozzure che nella malignità dei tempi ha potuto contrarre. Costoro pieni delle storte idee, che in secoli tenebrosi l'ignoranza e l'ambizione sotto specie di pietà hanno sparse, tacciano di eretica novità ogni ravvivamento di antica disciplina più conforme al Vangelo; si oppongono con spirito di scisma ad ogni buon regolamento, e confondendo l'idea del governo spirituale stabilito da Gesù Cristo colla dominazione propria dei Principi della Terra, sconvolgono e mettono in contrasto le due Potestà contro lo stabilimento della eterna sapienza ».

« Separiamo quello che è di potestà della Chiesa datale da Dio per comunicarsi ai Pastori... da quello che la pietà dei sovrani per favore o per privilegio le ha voluto talvolta accordare, e da quello che l'ambizione e l'avarizia hanno con grave scan-

(1) *Memorie*, I, pag. 580.

dalo usurpato sulla potestà data da Dio ai sovrani medesimi ». L'autorità della Chiesa è soltanto spirituale, i suoi ministri possono solo giudicare « ciò che ha una diretta relazione alla salute delle anime ». Il sovrano agirà « perchè disposte per il meglio le cose diasi compimento a quella parte di necessaria riforma, che per gli eccitamenti di lui sotto la scorta e nel nome del Supremo Pastore delle anime nostre Gesù Cristo si va intraprendendo » (1).

I decreti della Sinodo di Pistoia appaiono come un rifacimento dei decreti tridentini: sono l'espressione ufficiale di una nuova dottrina di fede. C'è un « Decreto della Fede e della Chiesa », un « Decreto della Grazia, della Predestinazione e dei Fondamenti della morale », un decreto del Battesimo, uno della Eucarestia, uno della Penitenza, uno del Matrimonio.

Il Verbo — dice il *Decreto della Fede e della Chiesa* — fu « generato con una eterna figliazione dal Padre a lui consustanziale »: sono da detestare « i Novatori moderni » (i gesuiti Hardouin e Berruyer) « i quali confessando che il Verbo è Dio fino dalla eternità non lo riconobbero Figlio se non nel tempo ». Le preghiere debbono essere rivolte all'uomo-Dio, e non possono venire divise con culto superstizioso o alla sola natura divina o alla umana, ciò che è il fondamento della devozione del Sacro Cuore. « Nella dottrina e nella morale solo è vero ciò che è antico, ed è certamente falso ciò che s'introdusse col tempo » (2).

« Tutta la religione consiste nella cognizione del primo e del secondo Adamo. Questi due oggetti formano il piano della religione di Gesù Cristo » — dice il *Decreto della Grazia e della Predestinazione* —. Adamo amava Dio, e non aveva in sè alcuna inclinazione contraria: dopo il peccato originale comparvero al mondo l'ignoranza e la concupiscenza: Adamo « trasfuse nei figli la ignoranza del bene, e la viziosa inclinazione al male ». Senza la grazia, l'uomo è sotto la schiavitù del peccato, nè riesce per quanto faccia a sottrarvisi. Dopo la caduta l'uomo

(1) Lettera 31 luglio 1786, *Atti e decreti* cit., pag. 1 seg.
(2) *Decreto della Fede, Atti e decreti* cit., pagg. 75-77.

si lasciava guidare dalla concupiscenza senza conoscerla, peccava, ma ignorava il peccato. Dio gli diede la legge: e poichè l'uomo era impotente ad osservarla si accrebbe la sua colpa, la legge in sè santissima non fece che accrescere la condizione di peccatore dell'uomo: ma valse a fare conoscere a questi i suoi mali, a convincerlo della sua debolezza, a fargli desiderare il Mediatore.

Tutte le azioni dell'uomo derivano dalle due radici che sono nel suo cuore, la cupidità (amore di sè) e la carità (amore di Dio): dove non regna l'una regna l'altra.

La grazia è data gratuitamente ai predestinati. Essa non dipende dal nostro consenso bensì lo crea; senza di essa non si può neppure concepire il pensiero di un'opera buona: « dal primo movimento del buon volere fino alla consumazione dell'opera, tutto è dono di questa divina virtù, che senza violare i diritti del libero arbitrio, ci cava dalla schiavitù del peccato, e ci dona la felice libertà di operare la salute ». L'oscurità e le tenebre che circondano il nostro intelletto sono una conseguenza del peccato e non possono costituire a questo una scusa: l'uomo deve trovare ad ogni costo la verità per agire bene; non deve operare se non ha la certezza morale della onestà dell'azione.

Non ci si può salvare senza la conoscenza dei misteri fondamentali della fede. « La Fede necessaria per la giustificazione e la salute debbe aver per oggetto Dio uno in essenza, e distinto in tre persone... Dee conoscere e confessare la di lui Incarnazione, Passione, Morte, Resurrezione, ecc.... Chiunque ignora un solo di questi punti, sebbene sia battezzato, è però sempre nel numero di coloro de' quali diceva una volta l'Angelo a san Pietro di Alessandria: *Perchè gettate voi qua le borse vuote?*[1] ».

Le parole di Paolo, che tutti gli uomini peccarono in Adamo — dice il *Decreto del Battesimo* — significano « che la macchia originale, la quale si contrae da chiunque è concepito per vo-

---

(1) *Decreto della Grazia, della Predestinazione, e dei fondamenti della morale, Atti e decreti* cit., pagg. 85-90, 98 seg.

lontà della carne e del sangue, non solo sia una specie d'infelicità e di miseria, ma ancora una vera colpa mortale ed una ingiustizia, che rende l'uomo di sua natura figlio dell'ira e della giusta vendetta di Dio ». Da qui la necessità della condanna a pena sensibile dei bambini morti senza il riscatto del Battesimo [1].

Nel *Decreto della Eucaristia* si dice che « siccome una parte essenziale al sacrifizio è la partecipazione alla vittima, il santo Sinodo desidererebbe, che i fedeli qualunque volta vi assistono, comunicassero »; comunque si riafferma il diritto del fedele che assiste alla messa a comunicarsi con particole in essa consacrate, e viene detto « errore... offensivo grandemente dei diritti di Dio », quello di credere che il celebrante possa applicare secondo la sua volontà i frutti del sacrificio della messa la cui applicazione dipende soltanto da Dio: chi dà l'elemosina per la celebrazione di una messa ha solo il merito della elemosina « quando però sia fatta per spirito di carità, poichè Dio non riguarda il dono, ma la pietà del donatore ».

Le conversioni rapide — detta il *Decreto della Penitenza* — sono sempre sospette; « lo strepito irregolare di quelle pratiche nuove, che si dissero esercizi o missioni » ben di rado riesce a produrre una conversione completa. Il confessore deve curar di conoscere più ancora le disposizioni del cuore che la serie dei peccati commessi: i casisti, con la loro smania di enumerare, pesare e distinguere i peccati, senza fermarsi a ricercare la maniera di guarirli, hanno portato alla materialità del sacramento della Penitenza [2].

Nel *Decreto della Preghiera* appare la famosa idea di Pascal, poco comune ai giansenisti italiani: non si può pregare direttamente Dio: dopo il peccato originale, « non abbiamo più in noi, e per noi stessi alcun motivo che possa impegnare Dio ad ascoltarci, anzi non meritiamo se non di essere da lui rigettati, poichè tutto ciò che gli offeriamo come da noi medesimi è indegno di lui, perchè infetto dalla cupidigia »; « qualunque

(1) *Decreto del Battesimo, Atti e decreti* cit., pag. 110.
(2) *Atti e decreti* cit., pagg. 131-133, 147, 150.

preghiera, che non è fatta per Gesù Cristo, non solamente non ottiene il perdono dei peccati, ma essa medesima diviene un peccato ».

« Sebbene tenghiamo per certo, che la sola mediazione di Gesù Cristo sia necessaria semplicemente ed assolutamente, e che l'invocazione de' santi non entri essenzialmente nel piano della Redenzione e della salute degli uomini, pure confessiamo col santo Concilio di Trento, che una tale invocazione è buona ed utile. » Ma il culto della Vergine e dei Santi non deve portare a dar loro quello che è riservato a Dio: e l'onore che si vuole attribuire ai santi deve portarci « con maggiore impegno alla loro imitazione, [piuttosto] che ad una ammirazione sterile e vana ». Da quel culto si deve bandire « ogni ombra di superstizione, quale sarebbe, fissare una certa efficacia nel numero determinato di preghiere e di salutazioni, delle quali per lo più o non si avverte o anco non s'intende il senso, e generalmente in qualunque altro atto od oggetto esterno e materiale » [1].

Come tutti i giansenisti, Ricci ha un'avversione particolare alla devozione del S. Cuore, per le rivelazioni della Beata Margherita Alacoque da cui trae origine, per il patrocinio accordatole dai gesuiti che dopo la soppressione ne hanno fatto centro e punto di riunione di tutte le manovre per il loro ristabilimento, per il pericolo che i fedeli prendano « il Cuore non già come un simbolo dell'ardente carità di Gesù Cristo verso di noi, ma bensì materialmente come una parte staccata dall'intero corpo del Redentore » [2].

« Se voi », dice l'istruzione pastorale 3 giugno 1781 sulla devozione del S. Cuore, « avete una fede che operi per la carità; se crescete ogni giorno, come comanda san Paolo, nella cognizione di Gesù Cristo, cioè de' suoi misteri, de' suoi esempi, de' suoi miracoli, della sua parola, delle sue privazioni, de' suoi patimenti, della sua Chiesa, che è il mistico suo Corpo; se voi vi attaccate alla Croce di Gesù Cristo, e ne portate l'impronta sulle vostre membra; se vi occupate nella lettura e

---

(1) *Atti e decreti* cit., pagg. 198, 200.
2) *Memorie*, I, pag. 63.

meditazione del Vangelo di Gesù Cristo...; se, finalmente fate in special maniera l'oggetto delle vostre adorazioni, e caste delizie il Santissimo Sacramento dell'Eucaristia dove non è il solo Cuore di Gesù Cristo, ma vi è tutta la pienezza della Divinità sussistente in due nature ipostaticamente congiunte, e in realtà presente... se voi... fate tutto ciò, che bisogno avete d'abbracciare una nuova devozione al Sacro Cuore di Gesù, senza della quale per tanti secoli i veri Fedeli sono giunti al più alto grado di santità? » (1).

La *Raccolta di opuscoli interessanti la religione* contiene, come si è detto, materiale prevalentemente straniero, in gran parte francese e belga, talora contemporaneo, talora degli inizî del secolo XVIII e talvolta anche del XVII; sicchè attraverso essi meglio appare quel riallacciarsi intellettualmente ai giansenisti francesi già scesi nel sepolcro cui accennammo. Ed attraverso questi opuscoli vediamo pur affacciarsi questioni ed opinioni mai ancora prospettatesi nel quadro del giansenismo italiano.

Agli argomenti della grazia, della sua assoluta gratuità, della natura viziosa e cattiva di tutte le azioni compiute senza la grazia, della predestinazione, della condanna che meritano gli eretici e gl'increduli anche in buona fede, delle pene sensibili cui sono condannati i bambini morti senza battesimo, sono dedicati alcuni scritti francesi del secolo XVII, di Antonio Arnauld e di Matteo Feydeau, un *Trattenimento del prete Eusebio e dell'avvocato Teofilo*, del 1724, una lettera aperta ad un dottor Bergier di Besançon, a. di un libro « Il deismo confutato da sè stesso », ed uno scritto, sembrami italiano, dove si attaccano i gesuiti che hanno prodotto un periodo di oscuramento sopra i principî di fede in queste materie (2).

---

(1) *Atti e decreti* cit., Appendice, pag. 92 seg. Alcuni anni più tardi il vescovo di Chiusi PANNILINI, nella sua Istruzione pastorale 16 aprile 1786 diceva « indecente e contrario alla verità » il culto del S. Cuore, affermando ch'esso avesse origine calvinista o nestoriana (*Atti dell'Assemblea degli arcivescovi e vescovi*, Firenze, 1787, IV, « Esame dell'Istruzione pastorale », pag. 57 e seg.).

(2) Tomo I, opusc. 5 e 6; tomo II, opusc. 2; tomo III, opusc. 4; tomo X, opusc. 1; tomo XII, opusc. 1.

Sulla inesistenza del giansenismo, fantasma creato dai molinisti per colpire i difensori della dottrina di sant'Agostino e di san Tommaso ed i difensori della sana morale, è riportato uno scritto di Giuseppe conte di Spaur, vescovo principe di Bressanone, — uno dei prelati imperiali in relazione col Tamburini — *Il fantasma del Giansenismo scoperto* (1).

Alla questione tutta italiana del diritto dei fedeli che assistono alla messa di comunicarsi con particole in essa consacrate è dedicato un opuscolo, in difesa delle opinioni espresse dal Traversari e dal Nannaroni (2).

Altri scritti trattano della Chiesa che è infallibile solo come corpo, non già nella persona del suo capo ministeriale o della sede del suo capo, che ha un potere tutto spirituale, il quale nulla toglie a quello dei principi secolari, sicchè al cristiano non è concesso di ribellarsi o di disobbedire nè al principe infedele nè a quello persecutore.

Papa e vescovi hanno una eguale origine della loro giurisdizione: ogni vescovo deve vegliare su tutta la Chiesa: « il primo vescovo è più obbligato di ciaschedun altro ad occuparsi nella cura, e sollecitudine della Chiesa universale; egli non dee pensare che a conservare la purità della Fede, ed a fare eseguire i decreti dei Padri per tutta la Chiesa ».

Può il Papa dirsi capo della Chiesa? « Questa espressione, benchè suscettibile di un buon senso dispiace a molte assennate persone, che credono, non esservi se non Gesù Cristo, a cui convengasi propriamente questa qualità » (3).

Più volte s'insiste su un problema teologico, ma con riflessi sociali ed attinenti alla costituzione della Chiesa: quello dell'applicabilità del frutto della messa, della liceità ed opportunità delle messe private, e pertanto della possibilità di ridurre il numero delle messe, e quindi quello dei sacerdoti.

« Non è di fede » — dice la *Lettera riguardante l'operetta Epitome operis Francisci Veronii De Regula Fidei catholicae* —

---

(1) Tomo I, opusc. 4.
(2) Tomo XII, opusc. 1.
(3) Tomo V, opusc. 3; tomo VI, opusc. 5; tomo VII, opusc. 5, pagg. 304, 309 seg.

« che per certa, e determinata Legge giovino ai defunti i suffragi, che per loro si fanno dai Fedeli », nè che la messa sempre operi la remissione della pena a favore delle anime purganti, nè che la messa operi tale remissione *ex opere operato*, nè che « quella remissione che si fa, accada per l'applicazione delle nostre soddisfazioni alle anime del Purgatorio ». « Non è di fede, che il Sacrificio della messa sia un Sacrificio assoluto, e non soltanto commemorativo, o sia relativo: ma però vero, e proprio »; « si può asserire che il Sacrificio della Messa non sia propiziatorio, se non per *impetrazione*, e mediatamente... o sia che abbia la virtù d'impetrarne l'aiuto della Grazia col quale l'uomo, e possa essere giustificato dai peccati mortali, e dai veniali, e possa crescere nella sua giustificazione, ovvero che abbia la virtù *d'impetrare* lo spirito di penitenza, e di contrizione, per mezzo del quale vengono a noi rimessi i peccati, o *d'impetrare* altri santi movimenti dell'animo, mediante i quali l'uomo possa crescere nella giustificazione ». Può pure affermarsi che non sempre per virtù della messa si ottiene l'aiuto della grazia. « È cosa moltissimo lontana dalla Fede, che il valore di questo Sacrifizio sia infinito ». Ai defunti poi non può giovare che col rimettere loro la pena temporale; ed è opinione lecita quella che esso non abbia tanta efficacia da dover essere infallibilmente accettato; ma invece giovi alle anime dei defunti soltanto per modo di suffragio, cioè per quanto piaccia a Dio di accettarlo, senza ch'Egli abbia stabilito con una sua legge di rimettere per virtù della messa la pena dei defunti [1].

A conferma del principio che l'applicazione delle messe « dipende da Dio; — l'intenzione della Chiesa, a cui è stato concesso il Sacrifizio dell'Altare del Nuovo Testamento, non è mai stata se non di escluderne gl'indegni, e di pregare per tutti per non sapere quali siano gl'indegni » [2] — si osserva che gli antichi cristiani non hanno mai creduto « di dover celebrare la messa per un solo: offerivano il S. Sacrifizio per tutti », « i Fedeli non credevano parteciparne meno quando erano molti a

(1) Tomo II, opusc. 1; pagg. 29 seg., 41, 43 seg.

(2) *Dissertazione sull'onorario delle messe*, 1785, *Annali ecclesiastici*, n. 4, 27 gennaio 1786, pag. 13 seg.

far l'oblazione, o assistere alla messa, che quando erano pochi »[1]. È una invenzione scolastica degna più di burla che di discussione, quella secondo cui sarebbe a distinguere un triplice frutto della messa: a vantaggio della Chiesa universale, del celebrante, del fedele cui il celebrante la applichi[2].

Nella Chiesa primitiva la celebrazione non era quotidiana, ed era inusata la celebrazione fuori delle riunioni dei fedeli[3].

Da questi rilievi, teologici e storici, desunti da scritti francesi, del secolo XVII e dell'inizio del XVIII, si traggono conclusioni, che risentono dello spirito dominante in Italia sulla fine del settecento, e delle preoccupazioni economiche del tempo. Sarebbe opportuno ritornare all'antico uso anche perchè diminuito numero delle messe significherebbe diminuito numero dei sacerdoti; sarebbe utile sopprimere le fondazioni per messe e tornare all'originario sistema delle oblazioni dei fedeli, in natura o in danaro, prima o dopo la messa. Nè alla riforma potrebbe opporsi l'obbligo di « eseguire l'ultima volontà dei defunti. Oramai è noto » — ecco uno sprazzo di spirito illuminista — « che i morti che non ci sono » non possono comandare « ai vivi che esistono. Le loro disposizioni » — concetto regalista — « hanno vigore perchè così accordano le leggi »[4].

Alla lotta contro le messe private si accompagna — fondata sullo stesso concetto della imperscrutabilità del volere divino e della impossibilità di compiere qualcosa che abbia sicuri effetti nell'altra vita — la lotta contro le indulgenze, o meglio contro il concetto contemporaneo che di esse si ha, o, a voler essere ancora più precisi, contro le deviazioni di quel concetto e contro gli abusi in materia d'indulgenze.

È legittimo l'uso di queste allorchè le si consideri soltanto come equipollenze, sostitutivi della pena canonica sulla quale

---

(1) *Raccolta*, tomo XVI, opusc. 1, pagg. 20 seg., 29.

(2) Tomo XV, opusc. 2.

(3) [Dupin], *Lettera sull'antica disciplina della Chiesa rapporto alla celebrazione della messa* [1715], t. VIII, opusc. I, pag. 1 e segg.

(4) Tomo VIII, opusc. 1; tomo XII, opusc. 2; tomo XVI, opusc. 1.

si esercita l'autorità di legare e di sciogliere spettante alla Chiesa. Compete a tutti i vescovi di accordare queste indulgenze, senza che il Papa possa riservare a sè solo tale facoltà. Ma per l'acquisto delle indulgenze sarà sempre necessario presupposto la contrizione del peccatore, e la bontà dell'opera equipollente alla pena canonica — non sono opere buone, ad es., le crociate ed in genere le imprese militari. —

È quanto meno dubbio se possa applicarsi ad altri l'opera meritoria compiuta da persona diversa dal peccatore. Ma si cade poi in una idea fantastica allorchè si vuole che la Chiesa possa disporre dei meriti sovrabbondanti di Cristo o dei Santi. « La Passione, o sia la soddisfazione e i meriti di Cristo si applicano a noi per il canale dei suoi Sacramenti e della sua grazia. Se fosse in libertà della Chiesa l'applicare la soddisfazione di Cristo a chi più le piace, chi non vede che potrebbe farsi senza dei Sacramenti da Lui per questo effetto istituiti? ». I meriti di Cristo — infiniti, sicchè costituisce « superfluità pericolosa, ed erronea l'aggiungervi » quelli dei santi, quasi potesse pensarsi ad un credito dei santi verso Dio, « che rimunera sempre assai più del merito » — sono sì un immenso tesoro donato alla Chiesa; le grazie ed i Sacramenti ne fanno parte, ed è in forza di esso che venne conferita alla Chiesa « la facoltà di legare, e di sciorre, e fu a lei promesso, che sarebbesi confermata in Cielo la giusta sentenza, che avesse la Chiesa proferita qui in terra ». Ma è « idea capricciosa e bizzarra » quella che i meriti di Cristo si dividano in due classi, l'una delle quali sarebbe « il tesoro da cui ci provengono le grazie, le inspirazioni, i Sacramenti; l'altra il tesoro d'onde ci si estraggono le Indulgenze ».

A parte la bizzarria di questa idea, « sa pure ogni mediocre teologo, e forse ogni idiota cristiano il sa, che Dio non è mai tenuto ad accettare le altrui opere meritorie, e soddisfattorie, a favore di quelli, che non le fecero, e non le accetta sempre realmente. La stessa infinita soddisfazione di Cristo, che basterebbe, come di valore infinito, a salvare Mondi infiniti, non salva se non pochi eletti, perchè per essi soli accettata pienamente, per altri o in nessuna maniera o solo inefficacemente accettata ». Tutte le indulgenze che non siano remissione di

pena canonica in compenso di un'opera buona sono semplici suffragi, siano essi a favore di vivi che a favore di defunti, ed è un abuso darle come assoluzioni, quasi si avesse la certezza della loro accettazione. Veri abusi, che attestano come siasi perduta ogni idea di ciò che fu originariamente la indulgenza, sono le indulgenze plenarie quotidiane e quelle *toties quoties*; una semplice leggenda è l'indulgenza della Porziuncola. Sui morti poi la Chiesa non ha alcuna autorità, ed il papa non può fare per essi più di quel che possa fare ogni fedele, *raccomandarli a Dio* per mezzo della preghiera (1).

Una esposizione di dottrine teologiche francesi del secolo XVII — che comprende lati molteplici e che per la sua estensione e complessità ha particolare importanza — trovasi contenuta nel primo opuscolo del secondo tomo della *Raccolta*: è la *Lettera riguardante l'operetta intitolata Epitome operis Francisci Veronii de Regula Fidei Catholicae.*

È essa un compendio della *Epitome* fatto dal p. Martino Natali delle Scuole Pie.

La tendenza dell'opera è di limitare entro i confini i più stretti la serie dei principî che è obbligatorio credere come di fede.

Tutte le rivelazioni fatte dopo i tempi degli Apostoli, anche se a Santi, anche se approvate da Concili ecumenici (come ne ha approvate il II Niceno), non sono di fede.

I miracoli, anche se riportati in Concilii o in bolle pontificie, non sono mai di fede nè possono confermare dottrina alcuna.

Posti questi principî, s'insegna in materia di meriti, di grazia e di gloria: che non è di fede « che i meriti siano provenienti dalla Giustizia, piuttostochè dalla Fedeltà di Dio, e molto meno che si diano per rigore di giustizia ».

Circa il Purgatorio, « non è di fede che il fuoco del Purgatorio sia vero, e tale propriamente, e della medesima specie del nostro elementare »; nulla è stato definito circa *dove sia il Pur-*

---

(1) Tomo X, opusc. 1, pagg. 14, 25-68, 99, 102 seg., 105, 120 seg., 125, 184 seg., 277 seg., 321 seg., 349; tomo II, opusc. 1, pag. 25 seg.

gatorio; « sebbene in qualche maniera tutti ammettano, che le pene del Purgatorio siano maggiori delle pene di questa vita, pure è cosa dubbia, qualmente si debba ciò intendere »; « non è di fede, quanto tempo duri il Purgatorio ».

Quanto alla invocazione dei santi, fermo l'insegnamento della sess. XXV del Tridentino, non è di fede « che i santi in Cielo ascoltino le preghiere, le quali si porgono a quelli dai viventi; che i santi siano nostri mediatori, e non lo sia solamente Cristo, che sia necessaria l'invocazione dei santi, e non solamente *buona, ed utile*, che i santi, i quali invochiamo siano veri santi, e beati v. g. Lorenzo, Francesco, ecc.: eccettuati però quelli, che tali a noi nella Scrittura si propongono, come santo Stefano, di cui al cap. 7 degli Atti Apostolici è stato detto, che *ha riposato nel Signore* ».

Pure per il culto delle immagini e delle reliquie deve starsi alla sess. XXV del Tridentino: ma è lungi dall'essere di fede « che si debbano adorare le immagini dei santi, non eccettuando nemmeno l'immagine di Cristo »; neppure è di fede « che il culto prestato alle immagini sia *religioso* », nè che un culto religioso spetti alle reliquie. E la *Raccolta* contiene in proposito anche il riassunto di uno scritto di Antonio Arnauld sulla illiceità di raffigurazioni di Dio Padre, che non può essere rappresentato « circoscritto, finito, limitato » senza indurre gli uomini all'antropomorfismo [1].

La *Lettera* del p. Natali attacca poi molte delle espressioni e dei termini usati dai teologi nel parlare della transustanziazione. E quindi insegna che nell'Eucarestia il corpo di Cristo esiste in modo spirituale e non in maniera animale, nè corporale, o corporalmente ovvero carnalmente [2] (proposizione che fu sospettata di rinnovare l'errore zuingliano e calvinista) [3]; e che è un grave errore il credere si adori l'Eucarestia in sè e

---

(1) Tomo II, opusc. 2, pagg. 15 seg., 24 seg., 29 seg. Sugli abusi nel culto della Vergine e dei santi cfr. anche lo scritto francese contemporaneo *Osservazioni sul mandamento di S. Em. il sig. Cardinale arcivescovo di Malines*, tomo IX, opusc. 4. Il riassunto dello scritto di Arnauld nel tomo XVI, opusc. 4.

(2) Tomo II, opusc. 1, pagg. 34 seg., 38 seg.

(3) Ricci, *Memorie*, I, pag. 208 seg.

non il corpo di Cristo nella Eucarestia. L'adorazione assoluta è riservata al corpo di Cristo; e nell'adorare il Sacramento della Eucarestia si deve avere la stessa moderazione e le stesse cautele che sono ad usarsi nel culto delle immagini, pure dovendosi qualche maggiore reverenza per la presenza del Cristo. Ma non è di fede « che le specie sacramentali, ovvero i simboli, *sieno adorati*, molto meno, che si venerino col culto di Latria, o con culto *Religioso*, oppure *col medesimo culto* con cui si venera Cristo ». « Non è di fede, che il Sacrifizio della Messa sia un Sacrifizio assoluto, e non soltanto commemorativo, o sia relativo; ma però vero e proprio »[1].

Altri scritti della *Raccolta* sono dedicati alla difesa della lettura della Scrittura in volgare, ai consueti principî in materia di costituzione della Chiesa e di superiorità del Concilio sul Papa, all'obbligo dei sudditi di rimanere fedeli pur ai sovrani infedeli e persecutori del cristianesimo[2]. Va ricordato uno scritto francese del 1670, Thiers, *Dissertazione sulla iscrizione della facciata del convento dei francescani di Reims* « Deo Homini, et B. Francisco utrique crucifixo », ove riprovandosi altamente la inscrizione e ponendosi in dubbio il fatto delle stimmate miracolose del Serafico, s'insegna che « è una specie d'idolatria, e di superstizione l'inalzare degli Altari, e l'edificare dei Tempi, se non sieno destinati all'adorazione, e al Sacrifizio, vale a dire a quel culto che deesi unicamente a Dio »[3].

Notevole un altro scritterello francese, di un abate Riviere di Pelvert, *Lettera ad una religiosa sulla proibizione di leggere i migliori libri di pietà, le Riflessioni morali sul Nuovo Testamento del P. Quesnel e le Novelle ecclesiastiche di Parigi*[4], per mostrare come il giansenismo, infatuato per le proprie dottrine ed il loro trionfo, si facesse in difesa di queste sovvertitore di ogni nozione disciplinare, esortando anche le religiose a non tenere alcun conto degli ordini e divieti dei loro legittimi supe-

(1) Tomo II, opusc. 1, pag. 40 seg.
(2) Tomo V, opusc. 3; tomo VI, opusc. 3; tomo VII, opusc. 5.
(3) Tomo IX, opusc. 2, pag. 67 seg.
(4) Tomo I, opusc. 8.

riori: e perchè ancora una volta conferma come il Ricci vivesse nell'atmosfera spirituale delle frazioni estreme del giansenismo francese del regno di Luigi XV.

Opera personale del Ricci sono la *Memoria* al granduca e la *Risposta*, dal tono violento, pubblicate nel t. XVII della *Raccolta*, confutazione della supplica diretta dopo l'assemblea dei vescovi del 1787 da quattordici ordinari toscani, con a capo l'arcivescovo di Firenze, al sovrano perchè proibisse alcuni scritti pistoiesi, tra cui quasi tutti gli opuscoli [1].

Ed è probabilmente anche del Ricci la *Risposta all'esame del libercolo intitolato « Gesù Cristo sotto l'anatema » stampato in Pistoia nel 1786* [2] (uno dei tanti opuscoli antiricciani che uscivano talora dalla penna degli stessi preti di Pistoia e Prato) assai notevole perchè mostra come il Ricci adottasse anche quei convincimenti e quegli entusiasmi dei più ardenti tra gli appellanti d'oltr'Alpe, che pure agli elementi moderati di Francia sembrava di dover ripudiare e ripudiavano certamente i giansenisti di Pavia. Vi si trova infatti una lunga difesa dell'autenticità dei famosi miracoli operati sulla tomba del diacono Paris, nonchè di quello di madama La Fosse a Parigi, e della giovane comunicata ad Amsterdam dall'arcivescovo Barkmans; prove sicure, a suo credere, della bontà della causa degli appellanti.

Al Ricci è pure dovuta la stampa del *Catechismo per i fanciulli* che il granduca fece pubblicare a spese del patrimonio ecclesiastico, traduzione di quello di Antonio de Malvin de Montazet, arcivescovo di Lione tra il 1758 ed il 1788, della cui amicizia il Ricci dice essere stato onorato [3].

Altri tre vescovi, i due compagni sicuri dell'Assemblea del 1787, Giuseppe Pannilini di Chiusi — il superstite del giansenismo toscano, che restò sulla cattedra sino al 1824 [4] — e Nicolò

---

(1) La *Memoria* è premessa alla *Risposta*, nello stesso tomo XVII, pag. 15 seg.: questi ed altri scritti costituiscono poi uno dei volumi (« Apologia contro la censura di alcuni libri pubblicati in Pistoia ») degli *Atti dell'Assemblea degli arcivescovi e vescovi della Toscana*, Firenze, 1787.

(2) Tomo XVII, pag. 168 seg.

(3) *Memorie*, I, pag. 201.

(4) Il Pannilini fu dopo il Ricci il più deciso tra i vescovi giansenisti toscani. Nello stesso anno 1786 in cui si celebrava la sinodo di Pistoia, la sua *Istruzione*

Sciarelli di Colle, e con essi Gregorio Alessandri di Cortona, si unirono al Ricci nel prescriverlo per le loro diocesi. Il catechismo, inspirato naturalmente alle consuete dottrine, talora è più deciso di altri tipicamente giansenisti quale quello di Soissons del 1756, — come là dove dagli attributi della Chiesa fa completamente scomparire quello della romanità, talora risente delle strane deviazioni dovute alla compenetrazione di spiriti giansenisti e di spiriti regalisti, come là ove, fermo il concetto giansenista della illiceità dell'omicidio per legittima difesa, insegna però la liceità di uccidere in guerra e nella esecuzione delle sentenze di morte. La pastorale dei quattro vescovi che lo inizia, nel dare il bando al catechismo del Bellarmino, ne consiglia altri, tutti francesi, ma già tradotti in italiano: quello di Colbert stampato a Firenze nel 1779 e fatto adottare dal granduca nelle pubbliche scuole della Toscana, quello storico del Fleury, stampato a Napoli nel 1783, quello dei tre Enrici ristampato da monsignor di Verthamont, nella edizione veneziana del 1761, e quello del Bossuet nella livornese del 1779 (fatta ad insinuazione dell'arcivescovo di Pisa Angiolo Franceschi) [1] [2].

---

pastorale sopra molte ed importanti verità della Religione destava ampio dibattito ed accendeva aspre polemiche; nell'anno medesimo veniva condannata dal Papa e quindi censurata da tredici vescovi della Toscana. A questa *Istruzione* è dedicato il quarto tomo degli *Atti dell'Assemblea degli arcivescovi e vescovi della Toscana*, Firenze, 1787 (IV, « Esame dell' Istruzione pastorale di monsignor vescovo di Chiusi e Pienza »).

(1) *Catechismo per i fanciulli ad uso delle città e diocesi di Cortona, Chiusi, Pienza, Pistoia, Prato e Colle*, Pistoia, 1786, pagg. 28, 40, VIII.

(2) Questo capitolo lievemente sfrondato e con insignificanti variazioni venne pubblicato negli *Studi dedicati alla memoria di Pier Paolo Zanzucchi*, Milano, [1927]. So che ha incontrato non poche critiche, e che mi si è accusato di avere volontariamente dipinto *in nero* S. de' Ricci. Non è mancato chi ha voluto vedere in esso l'eco delle preoccupazioni che avrebbero gravato su di me per il fatto di appartenere mentre scrivevo alla Università Cattolica di Milano.

Oggi che più non sono nei ruoli di quell'istituto (del quale conservo del resto grato ricordo) il capitolo riappare immutato: frutto com'era (e quanti mi stimano non avrebbero dovuto dubitarne) del mio convincimento sincero. Le critiche d'altronde non mi stupiscono. Tre quarti di secolo di storiografia dominante volta ad esaltare senza passarli al vaglio tutti i ribelli alla Chiesa, hanno eretto dei piedistalli e consolidato delle fame, ch'è arduo abbattere. Chi va contro il giudizio corrente, deve rassegnarsi ad essere sempre accusato per lo meno di esagerazione.

IX

IL GIANSENISMO NELLE ALTRE REGIONI D'ITALIA

SUL DECLINARE DEL SETTECENTO

Voci gianseniste giungono da altre parti d'Italia. Mancano però ivi centri di raccolta e di diffusione d'idee paragonabili a quelli lombardo e toscano. Solo negli ultimissimi anni del secolo la Liguria apparirà l'erede dei due centri su cui già cala l'ombra e conserverà tracce del retaggio giansenista sin quasi alla metà dell'ottocento.

L'oratoriano calabrese Giovanni Andrea Serrao visse a lungo a Roma, ov'ebbe a maestri Foggini e Bottari [1].

Qui nel 1758 pubblicò — con l'approvazione del Bottari — un *De vita et scriptis Jani Vincentii Gravinae commentarius*, dedicato al ministro spagnolo Emanuele de Roda, dove ricordando il contrasto, vecchio di quasi settant'anni, tra il Gravina (Prisco Censorino) ed i casisti, trovava modo di dir male di questi e della loro morale, e di fare professione di agostinianismo.

L'anno seguente (1759) rientrava nel Regno dopo dodici anni di soggiorno romano: e diveniva professore e quindi segretario dell'Accademia napoletana.

---

(1) E. di Tipaldo, *Biografia degli italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo XVIII*, Venezia, 1834-45, IV, pag. 286 e seg.; B. Croce, *Uomini e cose della vecchia Italia*, Bari, 1927, II, pag. 136 e seg. e bibliografia ivi indicata.

A Napoli pubblicava nel 1763 il *De sacris scripturis liber, qui est locorum moralium primus*; sei anni più tardi, i più noti *De claris catechistis ad Ferdinandum IV regem libri III.*

La prima opera permette di riavvicinare l'autore alle correnti fin qui studiate soltanto per la risoluta difesa della opinione che tutti, anche i laici, debbano conoscere la S. Scrittura. In questa è tutto quanto basta per dirigere *ad singula cuiusque vitae officia*. La Scrittura è assolutamente immune da errori, pur nei punti che concernono materie estranee alla religione ed alla morale; essa non ha oscurità là ove tratta dei capisaldi della religione; in altri punti ne presenta — e pur questo rientra nel disegno divino: Dio ha voluto così ricordarci il peccato originale e l'ignoranza che ne è discesa — ma tali difficoltà possono sempre superarsi con il ricorso ai Padri della Chiesa [1].

Anche il *De claris catechistis* rimane molto lungi dagli ardimenti pavesi e pistoiesi.

Esso rimprovera la corrotta morale dei casisti, disprezza la teologia degli scolastici ed il brutto vezzo degli scrittori ecclesiastici di riempire le loro storie *anilibus fabellis, ac vanis nugis*, e particolarmente di pseudo-miracoli [2].

Purtroppo la religione viene spesso insegnata, egli dice, in modo da dare luogo alla superstizione, soprattutto con l'attribuire alle creature ciò che spetta a Dio soltanto. Egli stesso ha sofferto di questa superstizione: lo hanno accusato di offesa religione perchè scrisse essere impossibile le anime del Purgatorio restino più a lungo tra le fiamme se abbandonate dai suffragi dei fedeli, posto che per la comunione dei beni spirituali vigente nella Chiesa universale composta dei vivi e dei morti, ogni suffragio giova ad ogni anima, onde non può parlarsi di anime abbandonate! [3].

L'insegnamento della religione, scrive il Serrao, deve fondarsi sulla Scrittura — che dev'essere data al popolo, posto che con san Girolamo ha a ripetersi *fieri nullo modo posse, ut, qui scripturas*

---

(1) Pagg. 19, 55 seg., 81, 63 seg.
(2) *De claris catechistis*, Napoli, 1769, pagg. 6, 179, 46.
(3) Pag. 53 e seg.

ignorat, idem et Christum Dominum non ignoret — e sui Padri della Chiesa, custodi della Tradizione divina [1].

Il Serrao si preoccupa però di quanto potrebbe esservi nei Padri della Chiesa atto a diminuire l'autorità dello Stato o del consorzio civile.

Qui non li si dovrebbe seguire, chè la loro autorità non si estende oltre al trasmettere la tradizione in materia di fede e di costumi: ed il catechista deve insegnare che sarebbero da ripudiare *officia illa religionis, si tamen inducta hominum perversorum fraude unquam fuerint, quae cum officiis societatis humanae arctissimo foedere consociata non sint*: soprattutto nei tempi attuali, preme insistere nella dimostrazione che gl'istituti della nostra religione non contrastano mai alle ragioni dello Stato: non si può essere buon cristiano senza essere buon cittadino; la vera religione *non modo piis et iustis viris futurum in coelis praemium pollicetur, sed effectrix etiam est, et custos civilis societatis*. Cristo volle rafforzare, non indebolire la società civile, ed ordinò l'obbedienza alle autorità civili ed alle leggi, la spontanea sottomissione ai pubblici pesi.

Ancora da notare nel Serrao l'esaltazione del Concilio ecumenico, supremo tribunale della repubblica cristiana, in cui risiede l'autorità della Chiesa universale [2].

Allorchè tratta di quello ch'è l'oggetto principale della sua opera, i catechismi, pur dando il primo posto al catechismo romano, elogia molto quelli del Fleury e del Colbert, e si diffonde a lungo sulle vicende del catechismo di Mesenguy, condannato in seguito alla guerra mossagli dai gesuiti, che si agitano assai più *pro disciplinae suae propugnatione* che non per la integrità della Chiesa [3].

---

(1) Pag. 29 e seg.

(2) Pagg. 57 e seg., 43.

(3) Pagg. 241-274.

Allorchè il Serrao venne designato dal suo sovrano a vescovo di Potenza, la S. Sede fu molto riluttante a dargli l'investitura canonica. Il ms. 157 del Fondo gesuitico, Bibl. V. E., Roma, contiene un foglio « Interrogazioni che farà N. S. Pio VI a M. D. Andrea Serrao Eletto alla Chiesa di Potenza ». Tra le domande, ricordo: 3° «... non avete mai inteso contradire alla Costituzione *Unigenitus*? ». — 4° « Ammettete per giusta la sentenza del Romano Pontefice contro il Catechismo del Mesangui?». — 5° Avete

Una delle figure più incerte è quella dell'arcivescovo di Taranto Giuseppe Capecelatro.

Il Croce ha sbozzato un ritratto affascinante per vivezza di questo prelato gran signore, notissimo in tutta l'Europa colta del suo tempo, che non conobbe smarrimenti nè timidezze, e seppe tener testa a Napoleone ed evitare col suo consiglio non cortigiano un grosso errore della politica ecclesiastica imperiale [1].

Questo patrizio, attaccato alla storia ed al lustro della sua antica gente, ha a primo aspetto i tratti del prelato regalista, devoto al proprio Paese ed al proprio re più che al Pontefice, avverso al clero regolare piuttosto per disprezzo d'intellettuale e di gran signore che per anelito ad una religiosità più pura; nel proprio intimo deista più che cristiano, e con lo spirito incline a volgersi al sarcasma volterriano.

Nel primo degli scritti che hanno qualche interesse per noi, *Delle feste de' cristiani* (1771), vi sono sì spunti cari ai giansenisti: altissima considerazione della originaria società cristiana; avversione ai casisti; avversione alle rivelazioni ed in particolare a quelle di Margherita Alacoque, fondamento della devozione del S. Cuore; opposizione alle messe private; richiamo dei fedeli alle loro chiese parrocchiali, abbandonate per le chiese dei regolari. Ma si tratta di spunti che sono comuni a tutte le frazioni del regalismo italiano in quanto partecipi al movimento antigesuitico, comuni soprattutto al regalismo meridionale, comuni anche a quanti non s'interessano affatto di controversie

---

inteso di lodar solo il Catechismo di mons. Colbert, ch'è in latino, ed illustrato con le note del Pouget?». — 6° « Riconoscete degno di correzione il Catechismo italiano composto da mons. Fleury?». — 7° « Lodate gl' Istituti Regolari approvati dalla S. Sede, e riconoscete che siano stati in ogni tempo, quando mantengono l'osservanza loro, di utilità, e di vantaggio alla Chiesa? ».

Il ms. contiene anche una lettera del Serrao al Papa, rimessa al card. Valenti, con la quale egli sottomette le sue opere alle censure della S. Sede ed al giudizio canonico. Probabilmente tale lettera spiega i dubbi del Ricci sulla fermezza del Serrao di cui parla il Croce, *Uomini* cit., II, pag. 137 seg.

Cfr. ancora del Serrao, *Epistola pastoralis ad clerum et populum potentinum*, Neapoli, 1783, scritta prima del ritorno nella diocesi da cui era stato costretto ad allontanarsi.

(1) *Uomini e cose della vecchia Italia*, Bari, 1927, II, pagg. 158-181.

sulla grazia e sul libero arbitrio, o considerano addirittura i giansenisti come dei fanatici pericolosi.

Nel suo scritto più noto, il *Discorso storico-politico dell'origine del progresso e della decadenza del potere de' chierici su le signorie temporali e sul celibato del clero* (1788), il Capecelatro ci appare ancor più remoto dal giansenismo.

Sono motivi illuministi quelli che percorrono lo scritto: come l'avversione al celibato ecclesiastico, cui il Capecelatro preferisce il concubinato che gli appare per sè lecito. Anche il suo regalismo pare contemperato dall'impulso delle idee nuove: più che alla qualità di ministro immediato di Dio del sovrano fa appello all'interesse nazionale, alla suprema ragione di Stato, per dimostrare come non abbiano valore i prestati giuramenti di fedeltà al Pontefice e le vecchie consuetudini. Anzi crede erroneo chiamare tutti i principi ministri di Dio, titolo che davvero non si confà agli usurpatori ed ai tiranni. « I Principi sono tali per la sommessione de' popoli soggetti, e diventano ancora l'imagine della divinità qualora tutti rivolti al vantaggio de' loro simili procurano la pubblica felicità col premio alla virtù e col pronto gastigo del vizio. Gli uomini, disse Pitagora, divengono simili agli Dei, quando la loro condotta è diretta all'amore della verità e del pubblico bene [1] »; — sono parole che mai un giansenista scriverebbe! — « Sarebbe dunque desiderabile, che i sovrani, al vano titolo finora usato sostituissero questo nuovo formulario, cioè N.N. sovrano di A. per la sommessione de' suoi popoli, e rappresentante della divinità per la retta distribuzione della giustizia sociale [2] ».

Ma ecco un Capecelatro tutt'affatto diverso apparirci nella *Lettera pastorale o sia istruzione canonica sul battesimo cristiano*, ove afferma lecito il battesimo coatto dei figli dei turchi presi in guerra, « poichè costoro per un dritto comune a tutte le Nazioni sono già diventati servi, ed in conseguenza sotto la potestà dei loro Padroni », ed ove — certissimo ch'è vana ogni speranza sulla sorte dei bambini morti senza battesimo — ordina

(1) Napoli, 1863, pagg. 33-36, 16.
(2) Pag. 19.

che in caso di premorienza della madre alla nascita, si tenti in ogni caso l'estrazione ed il battesimo del feto, anche contro l'avviso dei medici, ed intima ai suoi parroci di eseguire essi medesimi l'operazione, se non trovino medico disposto a compierla [1].

I tratti regalisti si alternano con quelli giansenisti nei *Commentaria de iure canonico* di Domenico Cavallari, calabrese, discepolo del Vico e del Genovese in filosofia ed in letteratura, di Pasquale Cirillo in giurisprudenza.

Remoto dai nostri allorchè nega la pena di fuoco per i bambini morti senza battesimo, o difende l'antichità delle messe private o accetta in materia d'indulgenze la dottrina del *thesaurus Ecclesiae*, si avvicina invece loro nel rigorismo per cui vuole lunghe penitenze (*peccati sunt animi morbi; morbi autem momento non curantur*), nel negar ogni valore all'attrizione, e soprattutto nella sua definizione della Chiesa, in cui deprime la parte del pontefice e dei vescovi, semplici capi ministeriali, per non lasciar primeggiare che Cristo, capo, i fedeli, membri: prossimo anche ad alcuni tra i nostri nell'avversione, non soltanto alla Inquisizione, ma in genere alle pene capitali comminate agli eretici [2].

Nella letteratura del Mezzogiorno è pure da ricordare, non per la importanza dello scritto bensì per il nome dell'autore che divenne poi illustre, la *Memoria apologetica scritta* da D. Pasquale Galluppi Patrizio della città di Tropea *in sua difesa* (Napoli, 1795).

In essa il Galluppi mira a difendere dalle accuse di alcuni ecclesiastici una dissertazione da lui letta all'Accademia degli Affaticati ove sosteneva che le supposte virtù dei pagani, perchè

---

(1) 2ª ediz., Napoli, 1817, pagg. 150, 197 seg.: anzi, ad ulteriore garanzia, dispone che in avvenire nella sua diocesi gli ecclesiastici i quali prendano parte a concorsi a cure di villaggio debbano dimostrare di saper eseguire l'operazione cesarea!

(2) I *Commentaria* furono pubblicati postumi, Napoli, 1788 (cfr. LOMBARDI, II, pag. 314 seg.): III, pagg. 120, 195, 286, 306; IV, pag, 9 seg.; I, pagg. 146-153; V, pag. 302 seg.

mancanti della vera carità, debbono dirsi peccati. Egli si appoggia alle opere di sant'Agostino contro i pelagiani, a san Prospero ed a san Fulgenzio, e segue le tracce del Noris per mostrare che non pregiudica tale tesi la condanna delle proposizioni 25 e 35 di Baio: quel principio è poi la necessaria conseguenza dell'essere « vero precetto della legge immutabile della natura » quello di fare tutto avendo come motivo l'amore di Dio [1].

Ma i più tra quelli che i contemporanei meridionali chiamano giansenisti non hanno alcun tratto che consenta di avvicinarli a coloro che alle fonti gianseniste hanno davvero e largamente attinto.

I migliori paiono prossimi al Genovesi, con la sua avversione alle lotte di tendenze e di scuole in seno al cattolicismo, con la sua sincera fede nella supremazia morale del cristianesimo, nel valore impareggiabile del messaggio di Cristo, tesoro che gli uomini non sanno abbastanza apprezzare, che potrebbe essere fonte di felicità pur sulla terra, se avessero la forza di realizzarlo, con la sua avversione alla scolastica in teologia, alla casistica in morale, ma al tempo stesso con la sua larghezza filosofica di vedute, che lo porta non pur a tollerare ma ad approvare le bugie dette a fin di bene [2].

Moltissimi scrivono ed agiscono sotto l'assillo delle preoccupazioni economiche, dominanti in tutta la letteratura giurisdizionalista del Mezzogiorno: il soverchio numero dei preti,

---

(1) Alla *Memoria* è premessa (pagg. VII-XVI) una lettera di approvazione di un vescovo Santacolomba, che dice tra l'altro al Galluppi: « voi quando parlate co' Molinisti perdete l'opera, e l'olio citando Agostino, Prospero, Fulgenzio, Leone, e fra' moderni Berti, Bellelli, Bertier, Ignazio della Croce, e più di tutti quest'ultimi il celebre cardinal Noris: questi son nomi, che li fanno spiritare più de' fanciulli, quando lor si nomina la befana ». La lettera menziona anche « il puzzolente sistema de' Molinisti, i di cui seguaci sono la peste de' Confessionali, e de' Pergami », e dice che a soppressione dei gesuiti « costò è vero la vita al Pontefice grande, ma gli procacciò la gloria in questa terra, e gli assicurò una gloria maggiore nella felicissima eternità! ».

(2) ANTONIO GENOVESI, *Lettere familiari*, Napoli, 1774, I, pagg. 62, 147, 219-226; II, pagg. 19, 52 e seg.

l'eccessive ricchezze della Chiesa, il danno prodotto alle finanze dello Stato dalle immunità dei beni ecclesiastici: queste le loro preoccupazioni più vive [1].

Molti ancora sono degli schietti regalisti, preoccupati soltanto di affermare i diritti del sovrano sulla nomina dei prelati, sulle chiese e sui loro beni, sulla disciplina delle ordinazioni e delle monacazioni, sulle cause matrimoniali, sulla istruzione dei chierici. Tale il Cestari, con la sua opera volta a sostenere la legittimità di consacrazione dei nuovi vescovi del Regno da parte dei metropolitani ove il pontefice non consenta a istituire senz'altro gli eletti del re [2], tale l'Ortiz Cortes, vescovo di Mottola, che s'intitola vescovo *regis gratia*.

Scipione de' Ricci trova nel Regno corrispondenti ed ammiratori, un divulgatore devoto e fervente nel sacerdote Vincenzo Troisi: prossimo puranche al Tamburini per la sua avversione allo Spedalieri.

Giuseppe Cestari, Gerolamo Vecchietti, Domenico Forges Davanzati, l'abate Conforti — tutti in fama di giansenisti, ma in realtà regalisti ostili all'eredità gesuitica, cristiani desiderosi di una teologia e di una pratica religiosa che non li ponga in divorzio con i loro convincimenti e le loro abitudini di uomini di studio imbevuti di filosofia — partecipano alla prima cospirazione giacobina. Vincenzo Troisi è deciso regalista ed antirivoluzionario ancora nel '96, ma entra nella commissione ecclesiastica del governo repubblicano, appare allora repubblicano fervente, sì che perisce sulla forca nella reazione. Serrao, nei primi clamori rivoluzionari disorientato ma ancor fedele al re, alla fuga di lui afferma che i popoli possono riprendere i loro diritti; ed egli pure perisce drammaticamente nella reazione plebea del '99 [3].

---

(1) Cfr. ad es. Agnello Onorato, canonico di Aversa, *Del moderato, e convenevol numero de' cherici*, Venezia, 1768. Cfr. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori italiani del seicento e del settecento*, Torino, 1914, pag. 225 seg.

(2) Gennaro Cestari, *Lo spirito della giuridizion ecclesiastica sull'ordinazione de' vescovi*, Napoli, 1788.

(3) Croce, *Uomini e cose* cit., II, pagg. 142-155.

Cfr. [Salvatore Fevola], *Un abate anticurialista del secolo XVIII* [*Marcello Eusebio Scotti*], Napoli, 1915.

È in fama di giansenista il cappuccino Adeodato Turchi, parmense, predicatore celebre in tutta la Penisola, poi predicatore di corte e precettore dei figli del duca Filippo di Borbone; dal 1788 vescovo di Parma. Si disse anzi che l'elevazione al vescovato lo avesse portato, secondo gli uni a mutare i proprî sensi, secondo gli altri, tra cui il Botta, a mutare non opinione, bensì discorso.

Ma gli scritti del Turchi, anteriori e posteriori alla nomina al vescovato, non confermano questa fama.

V'è, sì, in lui un sano rigorismo morale, l'orrore della menzogna che non ritiene lecita neppur per custodire il segreto politico ch'egli esalta come perfettissimo mezzo di governo, l'avversione ai falsi devoti che credono di poter compensare il loro attaccamento al peccato con le pratiche esteriori, e « si lusingano di unir per tal modo religione e passione, libertinaggio e pietà, Cristo e Belial; si persuadono d'esser amici di Dio, mentre vivon nemici delle sue creature; d'esser accetti alla divinità, mentre si mettono sotto i piedi i suoi purissimi comandamenti ». Il Vangelo, in cui scorge soprattutto un codice morale, è la pietra di paragone per conoscere il cristiano. Non è tale quegli che accetta tutti i dogmi, ma crede la legge di Dio « soave non per la grazia che l'accompagna, ma per le passioni che soddisfare si possono », ritiene che si possa « esser buon cristiano e servire al senso che domanda importuno sempre nuovi i piaceri: chiamar disonore il far bene al nemico, fanatici i discreti e savi zelanti, giansenismo la più sana morale, scempiaggine l'umiltà, superstizioni ed inutili cose i digiuni » [1].

V'è pure in lui l'aborrimento della chimera della religione naturale, della idea che possa bastare la sola morale senza la retta fede a salvarsi: « l'uomo onesto è un bel nulla, se non è uomo cristiano ». Crede con la Chiesa che possa esservi un qualche amore di mezzo tra l'amor santo di Dio e l'amor

---

(1) *Orazioni funebri e discorso sul segreto politico*, Parma, 1796, « Discorso », pag. XXII; *Prediche alla Corte*, Milano, 1826, « Necessità della religione » e « Del Vangelo », pagg. 21 e 200.

vizioso di noi medesimi: « ordinariamente però, dice sant'Agostino, tutte le nostre virtù se animate non vengano dallo spirito del Vangelo o son veri vizi e peccati, o sono umane e servili, senza merito d'eterna gloria » [1].

Ancora: egli esprime l'idea che se la Chiesa non può perire, può però « per giusto divin giudizio passar da un luogo ad un altro, da una nazione ad un'altra, e lasciar noi sepolti nelle tenebre e nell'ombre di perdizione e di morte » [2].

Ma tutto ciò non basta per considerare giansenista il Turchi, che mostra invece altri caratteri col giansenismo contrastanti: un certo ottimismo ed una certa filantropia, che rivelano in lui l'uomo del secolo dei lumi, glorioso dei progressi e delle conquiste civili; ed invero lo si sente anche invocare riforme nella legislazione criminale, che la volgano a prevenire non punire i delitti, a bandire la pena di morte; lo si ascolta ammirare persino Federico II di Prussia [3]. Pure il suo cristianesimo si rivela ottimista ed umanitario, non discosto in certi tratti da quello del Muratori. « Il Vangelo non parla che di morale ». « Non si può amar Dio senza amar l'uomo, che è l'imagin di Dio; nè si può amar l'uomo per ubbidire a Dio senza amare Dio stesso che lo comanda. Ma questi due precetti non han per termine che di stabilire il regno della virtù, e promuovere la morale » [4]. La pietà delle persone virtuose le tiene unite a Dio, « ma solamente per far del bene agli uomini » [5]. La religione serve a rendere l'uomo felice: e per questo Dio ce l'ha data: « pensare che Iddio ci abbia formati per farci vivere miserabili, egli è questo riconoscere in Dio l'imagine di un tiranno, e tiranno tanto più odioso quanto che, se non voleva o non poteva farci felici, poteva almeno risparmiar di crearci, ed è lo stesso che togliere ogni idea della divinità ». L'uomo deve amare sè stesso: « nel doppio precetto di amar Dio ed i prossimi l'altro precetto è racchiuso di amar noi medesimi: sono due leggi che ci co-

(1) *Prediche alla Corte*, « Dell'onestà morale », pag. 215: cfr. pag. 217.
(2) *Opere inedite*, 2ª ediz., Foligno, 1827-28, « Omelia IV » (1798), I, pag. 120 seg.
(3) *Orazioni funebri*, « Orazione in morte di Maria Teresa », pagg. XXIV, XV.
(4) *Prediche alla Corte*, « Necessità della religione », pag. 12 e seg.
(5) *Orazioni funebri*, « Orazione in morte di Maria Teresa », pag. XLIV.

mandano d'esser felici, che ci vietano d'essere miserabili, alle quali cose riducesi tutto l'amore di noi » [1].

Sono idee antitetiche al nocciolo della concezione giansenista.

Parimente antitetico è il suo insistere sulla necessità della frequenza dei sacramenti, compiacendosi in proposito che se ci sono alcuni teologi « i quali esigono delle disposizioni soverchiamente difficili e quasi impossibili all'umana debolezza per accostarsi a queste fonti di grazia », i più « discretamente benigni esigono quanto basta, e niente di più » [2].

E pur remoto da Tamburini e dai pavesi appare il Turchi allorchè dice scandaloso che vi siano nello Stato « degli uomini i quali impunemente non praticano giammai verun esercizio di religione: nè orazioni nè messa nei dì festivi, nè astinenze nè digiuni benchè comandati, nè confessione, nè comunione alla Pasqua », ed invoca dai principi leggi non per condurre forzatamente i cittadini agli altari, ma per evitare gli scandali pubblici: « leggi che facciano rispettare la Chiesa e santificare i giorni festivi, leggi che puniscano la bestemmia, che allontanino i libri empi, che mettan freno ai derisori della religione ed agl'increduli dogmatisti, e se non gl'inducono a creder bene, gl'inducano almeno a guardarsi dal parlar male » [3].

Venezia è stata la grande libreria di tutte le tendenze antipapali manifestatesi in seno alla Chiesa: il giansenismo in prima linea.

Eppure Venezia non tiene alcun posto nella storia del giansenismo italiano.

Pare che aleggi sempre sulla città lo spirito di fra Paolo; intelligente osservatore dei contrasti non pur teologici ma fondati sull'intimo sentimento religioso: freddo però e lontano, incapace a viverli, tutto assorbito com'è dalla propria passione politica: mente di giurista e di uomo di Stato, che nella Chiesa

---

(1) *Prediche alla Corte*, « Necessità della religione », pag. 13 seg.
(2) *Prediche*, « Frequenza dei Sacramenti », pag. 357.
(3) *Prediche*, « Necessità della religione », pag. 25.

dimentica il corpo mistico per non scorgere se non l'istituto gerarchico dalla ferrea disciplina che gli Stati debbono temere e cercare di scompaginare.

Venezia dà contributi notevoli alla letteratura regalista, alle polemiche contro le manimorte, contro le ricchezze del clero, contro le monacazioni ed in genere gl'incrementi d'istituti regolari, per le commutazioni delle ultime volontà da fini puramente spirituali a finalità di maggior utile sociale. Ma non ci giunge alcuna voce schiettamente giansenista dalla dominante, e rare ed isolate son le voci che ci pervengono dalla terraferma. Così quella del vescovo di Verona, il benedettino Giovanni Morosini, cui già vedemmo il Natali dedicare un suo libro, che intorno al 1782 si distingueva nella lotta contro la devozione del S. Cuore ed il Cingolo del terz'ordine francescano [1], che rimase a lungo in corrispondenza col Tamburini: così quella dell'arcivescovo di Udine, il teatino Giovanni Gerolamo Gradenigo egli pure simpatizzante per i maestri del gruppo pavese [2].

Ma la sola figura saliente del giansenismo che ci dia il Veneto è quella di Giuseppe Maria Pujati: nato in Polcenigo presso Sacile, entrato nei somaschi, visse per sette anni a Roma professore nel Clementino, quindi passò ai Benedettini Cassinesi; professore dal 1786 al 1798 nella Università di Padova, attraversò la bufera rivoluzionaria e napoleonica vivendo nei conventi del proprio Ordine ove non gli mancò qualche ufficio e qualche onore; morì di novantun'anni, cattolico fervente e sacerdote amante della Chiesa, ma fermo nell'attaccamento alle proprie idee.

---

(1) Cfr. A. Bernareggi, *Le polemiche circa la devozione del S. Cuore, La scuola cattolica*, 1920, pag. 36.

(2) Il Gradenigo era stato amico fraterno del maestro del Tamburini, lo Scarella; ed allorchè viveva in Brescia aveva progettato la raccolta ed edizione delle opere del cardinale Tomasi, figura così cara agli appartenenti a quella che noi chiamiamo prima generazione giansenista (A. F. Vezzosi, *I scrittori de' cherici regolari*, Roma, 1780, II, pagg. 243, 391; I, pagg. 410-421). Le sue *Cure pastorali* (Udine, 1776), raccolta delle sue prediche, omelie, lettere pastorali, ce lo mostrano buon prelato, preoccupatissimo della formazione e dei costumi del suo clero — non vuole ci si faccia sacerdoti senza una sincera vocazione, non vuole sacerdoti preoccupati di affari mondani o dediti all'ozio —, rigorista senza esagerazioni, regalista senz'abiezione, agostiniano senza fanatismo.

Il Pujati è un veneto, ma il suo ambiente spirituale è più prossimo a Scipione de' Ricci che ai giansenisti settentrionali: non per nulla il Ricci, con una delle espressioni da lui preferite, poteva chiamarlo *suo speciale amico* (1).

La fama del Pujati è soprattutto legata ai suoi scritti contro le devozioni della *Via Crucis* e del S. Cuore. La *Raccolta di opuscoli* di Pistoia contiene di lui *Sei lettere ai compilatori del* « Giornale letterario » *di Venezia* (2), ove combatte la devozione della *Via Crucis* introdotta dal p. Leonardo da Porto Maurizio e dai suoi minori osservanti riformati, sostenendo che certe pie tradizioni comunemente ammesse possono venir tollerate purchè non le si trasformi in articoli di fede, ma debbono essere respinte allorchè arrechino pregiudizio al deposito della Fede o promuovano profane novità. Trattasi di opuscolo connesso ad altro precedente, che aveva addirittura eccitata l'ira popolare contro il Pujati (3).

Le sue *Riflessioni sopra l'origine, la natura, ed il fine della divozione al Sacro Cuor di Gesù* (Napoli, 1780), pubblicate anonime, sono una requisitoria contro tale devozione « che porta di sua natura al materialismo, al Nestorianismo, al Pelagianismo, e agli errori del Molinismo, e Fariseismo » (4) e contro i gesuiti che la patrocinano.

Il Pujati è anche l'autore di una *Lettera di un teologo ai signori estensori delle* Effemeridi letterarie *di Roma in difesa d'una dissertazione sul ritorno degli Ebrei alla Chiesa* (s. l., 1778), in polemica col canonico Luigi Mozzi — nome ben noto nelle controversie gianseniste —, in difesa del Maestro del S. Palazzo p. Ricchini (persona cara agli agostiniani ed ai domenicani, invisa ai gesuiti), ov'è notevole la ferma fede nel ritorno di Elia, e nella conversione degli Ebrei, di cui è segno precursore il prevaricare dei cristiani.

---

(1) RICCI, *Memorie*, I, pag. 174.

(2) *Raccolta di opuscoli*, tomo XII (1786), opusc. 3°, pag. 143 seg.

(3) RICCI, *Memorie*, I, pag. 175; E. PALANDRI O. F. M., *La Via Crucis del Pujati e le sue ripercussioni polemiche, Studi francescani*, 1924-27 (sparso in puntate in vari fascicoli); A. BERNAREGGI, *Le polemiche circa la devozione del S. Cuore, La scuola cattolica*, 1920, pag. 111 seg.

(4) Pag. 189.

Merita ancora menzione tra gli scritti del Pujati un *Esame di articolo del signor de la Lande sopra i liberi muratori e di una nuova apologia sopra i medesimi* (Venezia, 1787), da cui trapela un'avversione profonda — e che tutta la vita di questo benedettino sta ad attestare sincera — verso la massoneria, « combriccola, che può dirsi veramente fradicia, proibita e disperata... amica delle ascosaglie e nimica del giorno, in pubblico mutola, e negli angoli linguacciuta », pericolosa allo Stato come alla Chiesa, che a torto vuole invocare il cristianesimo a favore del proprio spirito di livellamento, mentre « non è venuto Gesù Cristo a confondere le gerarchie, i diritti, gli ufizi, le condizioni e gli stati della società umana; ma anzi a perfezionare l'ordine e l'armonia ».

La massoneria col suo spirito di partito ricorda l'estinta Compagnia di Gesù — credo sia la prima volta che si oda questo raccostamento che diverrà poi un luogo comune, — ed in tanto ha potuto sorgere in quanto il molinismo ha disarmato i cristiani di fronte ai deisti con l'ammettere una religione naturale, ciò che fino ad un certo punto giustifica che vi sia chi s'illuda di poter acquistare una beatitudine naturale col buon uso della ragione, col lume della buona filosofia.

Il Pujati non mostra spirito profetico, allorchè — nell'87 — scrive che la Francia è piena di liberi muratori: « ma un regno governato dalla sola volontà del Re, colle truppe regolate, colle lettere di sigillo, colla Bastiglia, e con un sapientissimo Parlamento, non può temer nulla dalla costoro politica » [1].

Non è agevole pronunziarsi per il Piemonte.

Qualche nome e qualche opera — di terz'ordine — che reca sincere note gianseniste giunge talvolta dalle sue terre. Ma si ha il sospetto che il moto sia più diffuso che non sembri, se pur vago, costituito da sacerdoti che non sono tra loro in relazione, che non hanno ambizioni, non cospirano, non danno fastidi ai loro vescovi, non anelano a posto di lotta più alto e più arduo che non sia

(1) Pag. 433. Cfr. A. C. Jemolo, *Scipione de' Ricci*, in *Studi dedicati alla memoria di Pier Paolo Zanzucchi*, Milano, [1927], pagg. 140-143.

una parrocchia urbana o al più una cattedra di piccolo seminario diocesano: piemontesi e savoiardi taciturni, che vivono un giansenismo mitigato e purificato, scevro da infiltrazioni regaliste che sotto il regno di Vittorio Amedeo III sarebbero quasi un non senso [1], scevro da rancore antipapale, in cui l'avversione ai gesuiti ha gran posto, ma ove l'essenza è data da quel volgersi nostalgico alle origini, alla morale rigida, alla purezza dei costumi soprattutto in seno al clero, alle credenze non deturpate da una fioritura di superstizioni.

La ricostruzione di questo giansenismo settecentesco piemontese è induttiva: poggiata sugli stretti rapporti tra Francia e Piemonte, sul gran numero dei francesi che risiedono nel territorio sabaudo, dei molti ecclesiastici d'oltr'Alpe che coprono cattedre [2] ed uffici, sia pur di scarsa importanza, entro i confini della monarchia; poggiata in gran parte su quel pericoloso argomento costituito da ciò che seguì poi.

Io metto *a priori* da banda le manifestazioni di adesione al clero costituzionale o alla repubblica di quei vescovi e di quegli ecclesiastici che volta a volta s'inchinarono a Vittorio Amedeo III e Carlo Emanuele IV ed al Bonaparte, a Souwaroff ed a Napoleone imperatore e Camillo Borghese vicerè ed a Vittorio Emanuele I, felicemente ritornato negli Stati aviti. Che Giacinto della Torre dal 1797 vescovo di Acqui e dal 1805 arcivescovo di Torino si pronunciasse per il clero costituzionale e quindi mutasse, nell'aprile 1799 entrasse in relazione con Grégoire, per poi vergognarsene; che alla restaurazione austro-russa l'arcivescovo Carlo Luigi Buronzo del Signore fosse sul punto di firmare una consultazione di teologi e canonisti della Università di Torino a favore del clero costituzionale, ed avesse

---

(1) Ma qualche voce regalista risuona nei Senati e nelle Università: così ad es. schiette note regaliste si trovano nelle sessantotto tesi della *Tractatio de coniugiorum juribus* di GIAMBATTISTA [AGOSTINO] BONO, di cui la settima « De iure principis circa matrimonium » valse al Bono nell'ottobre del '97 la destituzione dalla cattedra di diritto ecclesiastico della Università di Torino.

(2) Il PICOT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 3.ème éd., III, Paris, 1854, pag. 409, denuncia come giansenista il domenicano Renato Giacinto Drouin, dottore di Sorbona, professore di teologia a Chambéry ed a Vercelli.

promesso di farla sottoscrivere ai diciassette vescovi della sua provincia: tutto questo mi dice ben poco [1].

Più mi dice il contegno di una parte del clero — soprattutto del clero minore — durante la Rivoluzione e l'Impero: dignitoso, fedele senza servilismo al regime imperiale, sostanzialmente fedele al Papato se pur lontanissimo dal credere nella infallibilità pontificia e nell'obbligo del clero di seguire il Papa in materia di controversie tra Stato e Chiesa, attaccato alla concezione dei diritti vescovili ed a quella stessa dei diritti dei pastori del second'ordine [2], ma senza petulanza, rigido in morale. Contegno che non subì sostanziali mutamenti durante la Restaurazione, periodo più significativo, meglio atto per saggiare le fedi e le coscienze, e che valse a produrre nel clero subalpino tra il 1814 ed il 1850 una profonda scissione: trovandosi a lato due generazioni: una compenetrata di spirito rigorista, permeata di cultura gallicana, retta da una concezione dei rapporti gerarchici ecclesiastici in cui la posizione di ogni inferiore sarebbe giuridicamente cautelata di fronte ad ogni arbitrio dei superiori, e la resistenza sarebbe doverosa di fronte all'arbitrio; l'altra, più giovane, che aveva largamente attinto nella concezione morale come in quella disciplinare come nella pratica chiesastica allo spirito della Compagnia di Gesù. Il contrasto di queste due concezioni che dividono il clero dev'essere sempre tenuto presente da chi studia la storia piemontese che va dal 1814 ai primi anni che seguirono Novara [3].

---

(1) Eustachio Degola, *L'ancien clergé constitutionnel jugé par un évêque d'Italie*, Lausanne, 1804, pag. 39 seg.: non ho potuto vedere il libro e cito in base ad uno spoglio del Ruffini. Se effettivamente è esistito il vescovo di cui il Degola sintetizza i ricordi ed i giudizi, questi è mons. Benedetto Solari (cfr. G. M[elzi], *Dizionario di opere anonime*, Milano, 1848, I, pag. 51).

(2) Un teologo poi canonico di Mondovì, Giorgio Sicardi, che rimase a lungo in corrispondenza col Tamburini, pubblicò nel 1791 nel II tomo della *Biblioteca ecclesiastica e di varia letteratura*, Pavia, 1790-92, un opuscolo *Della validità delle assoluzioni dai peccati date in virtù del solo Ordine sacerdotale senza verun'altra facoltà ed approvazione. Diatriba*. A lui rispose nello stesso anno l'ex-gesuita Bolgeni.

(3) Cfr. V. Gioberti, *Il gesuita moderno*, Losanna, 1846-47, IV, pag. 376, V, pagine 1 seg., 27 seg.; *Un precursore dell'azione cattolica* (*Civiltà cattolica*, 1926, IV, pagg. 148-153); *Il giansenismo in Piemonte* (id., 1927, I, pagg. 227-238); *Il giansenismo in Piemonte e la R. Università di Torino* (id., 1927, I, pagg. 428-442).

A Genova soltanto tardi, in pieno periodo rivoluzionario, abbiamo notevoli manifestazioni gianseniste.

Prima, si ha solo sentore di un modesto cenacolo giansenista che ha per capo riconosciuto padre Giambattista Molinelli scolopio, teologo della repubblica, ma di cui non si parla oltre i confini del piccolo Stato: egli pure, come molti degli ecclesiastici che abbiamo incontrato in queste pagine, formatosi a Roma, professore al Collegio Nazareno al pari di Martino Natali. Il Molinelli, nascosto sotto l'anonimo, è l'autore del libro *Del primato dell'Apostolo San Pietro e dei Romani Pontefici suoi successori in confutazione di varî scritti recenti* (Roma, 1784), pubblicato con l'*imprimatur* del p. Mamachi, e che apparirebbe indizio di sicura ortodossia a chi non fosse familiare con questa letteratura polemica. Laddove è a notare come il Molinelli non dica una parola sulla infallibilità pontificia, riconosca al papa il potere di convocare i concili di presiederli di promulgarne i decreti ed esigerne l'osservanza ma non asserisca la di lui superiorità ai concili, distingua tra poteri che spettano al papa per diritto divino e poteri che gli vengono dal consenso della Chiesa, citi come testi autorevoli Antonio Arnauld e *Cosa è un appellante?* del Tamburini [1].

Due genovesi vissuti a lungo in Toscana e che rimpatriano dopo la rovina delle fortune del Ricci, Vincenzo Palmieri (uno dei consultori dell'assemblea dei vescovi toscani dell'87) e Paolo Marcello Del Mare (l'indomito avversario della devozione del S. Cuore), entrambi professori universitari, danno esca al divampare delle dispute teologiche, delle concitate accuse di giansenismo e di molinismo.

Quattro anni più tardi l'Italia è già in rumore per l'episodio di Benedetto Solari, domenicano, antico professore di teologia a Genova, assiduo lettore di Bossuet e di Van Espen, da sedici anni vescovo di Noli, che stacca dalla porta della sua cattedrale la *Auctorem Fidei*, bolla di condanna della Si-

(1) Pagg. 258 seg., 262 seg. 21, 71.

nodo di Pistoia, fattavi affiggere dall'Inquisitore, e scrive al Senato per denunciarla come lesiva dei diritti dei vescovi e dei principi [1].

Quindi fa adesione ai vescovi costituzionali francesi, polemizza con il cardinale Gerdil intorno alla *Auctorem Fidei*, coerente alla tradizione dei giansenisti pavesi e toscani vieta al suo clero la recitazione dell'ufficio e messa di Gregorio VII, simile al Ricci che non mostrò d'impietosirsi per le vicende di Pio VI non va a visitare Pio VII allorchè è relegato a Savona. Circondato tuttavia di affetto e di amore pur dai cattolici sinceri che si affliggono delle sue deviazioni, attorniato da una fama di sapere di dottrina di pietà cui nessuno contraddice, egli non lascia in Liguria quella nomea di eresiarca, quell'astio tenace che Scipione de' Ricci lasciò dietro di sè nella diocesi pistoiese.

Vincenzo Palmieri e soprattutto Eustachio Degola sono le grandi figure del giansenismo ligure. Ma la loro opera si svolge oltre i limiti cronologici segnati al mio lavoro [2].

L'aspetto particolare di questo giansenismo ligure deriva da ciò, ch'esso nasce e si afferma allorchè già la Rivoluzione di-

---

(1) [Benedetto Solari], *Motivi dell'opposizione del vescovo di Noli alla pubblicazione d'un decreto del S. Ufficio di Genova relativo alla costituzione* « Auctorem Fidei », pubblicati con *Riflessioni in difesa di Mr. S. de Ricci e del suo Sinodo di Pistoia,* s. l., 1796. Cfr. L. Descalzi, *Storia di Noli*, 2ª ediz., Savona, 1903, pag. 463 seg.; Pietro Nurra, *Il giansenismo ligure*, Genova, 1926 (estr. dal *Giornale storico e letterario della Liguria*, N. Ser., a. II, fasc. 1).

(2) Credo ciò possa dirsi anche per il Palmieri, posto che ho seguito il criterio di non scindere i personaggi, ma di considerare in tutta la loro opera quelli, come il Tamburini, la cui attività più saliente è anteriore alla Rivoluzione, e di tacere intorno agli altri che compirono durante o dopo la Rivoluzione i loro atti più significativi. Ma Vincenzo Palmieri ha certo una parte notevole nelle vicende pistoiesi: il Ricci lo aveva tolto dai filippini di Genova per farlo canonico di Pistoia: ed ivi egli tra l'altro diffuse nella primavera del 1786 il notissimo trattato sulle indulgenze, poi pubblicato con aggiunte a Genova nel '92. Pietro Leopoldo gli diede la cattedra di storia ecclesiastica a Pisa e lo adoperò per varie incombenze. Compilò col Ricci il disegno di legge inviato al granduca il 23 novembre 1787 che mirava ad imporre in tutta la Chiesa toscana la dottrina agostiniana-giansenista in teologia e i principî gallicani, a sottoporre i regolari ai vescovi, a sopprimere tutti i giuramenti, a portare notevoli variazioni liturgiche. Il Palmieri fu ancora fido ed affettuoso consigliere del Ricci nelle sue trattative per la sottomissione a Pio VII (Ricci, *Memorie*, I, pag. 474, II, pagg. 213-227, 325 seg.).

vampa nella vicina Francia, allorchè già un disordinato ed irrefrenabile impeto di rinnovamento, di distruzione del vecchio mondo, conquista quanti non sono decisi a resistere sino alla fine nella difesa di quello, allorchè ogni discussione già prorompe in un tono violento, ed in tutti gli ambienti il principio di autorità appare scosso.

Questo giansenismo ligure è indubbiamente costituzionale e francofilo nell'epoca repubblicana ed imperiale, e dopo il '14 incarna la nostalgia autonomista genovese e l'opposizione all'assolutismo sabaudo con la sua religione ufficiale, dove la Compagnia di Gesù ha così gran posto.

Un popolare romanzo, *Lorenzo Benoni* di Giovanni Ruffini, ce ne ha trasmesso i tratti più noti: ripetuti e confermati da altre innumeri testimonianze, sì che rimangono, pur se di recente altri dati storici di quel romanzo siano stati fortemente scossi dalla critica.

Orbene, a parte il mutato sfondo politico, si ravvisano ancora i noti tratti. Ancora è il movimento formato tutto da ecclesiastici, che non cerca e non fa proseliti tra i laici: ancora, sono i preti nemici ai regolari, d'un'inimicizia che talvolta non conosce neppure le leggi della pietà cristiana, austeri nei costumi, che inspirano al loro gregge una concezione seria della vita, del dovere cristiano, della difficoltà di attuare anche in piccola parte la legge di Dio, che non vogliono confessioni e comunioni coatte, perchè non ci si può accostare ai sacramenti se non si sia congruamente disposti.

Nel popolo forse il più rude il più serio il più austero della Penisola, questi buoni granelli della semente pavese e pistoiese hanno bene fruttificato.

La storia del tardo giansenismo ligure, dei suoi contrasti con la risorta Compagnia di Gesù, è una delle pagine più interessanti della storia religiosa italiana della prima metà dell'800. Gioberti ne ha registrato qualche tratto [1].

---

(1) *Il gesuita moderno*, Losanna, 1846-47, IV, pag. 361 seg., V, pagg. 34 seg. e 207 seg.

Ma siamo già lungi dal periodo che mi sono proposto di considerare [1].

---

(1) Qualche dato e notizia sul giansenismo italiano in GRÉGOIRE, *Les ruines de Port-Royal des Champs*, nouv. éd., Paris, 1809: a pagg. 65 seg., 78, un elenco dei nomi degli amici più distinti del giansenismo fuori di Francia — con omissione di viventi cui l'inclusione nell'elenco potrebbe tornare pregiudizievole — ove figurano alla rinfusa il cardinal Bona, il cardinal Tomasi, il cardinale Marefoschi, Conforti, Foggini, padre Giorgi, Guadagnini, Lama, padre Molinelli, padre Natali, il vescovo Serrao, Simioli, Zola. Grégoire afferma che *l'Italie est probablement le pays où Port-Royal a plus de véritables admirateurs* (pag. 148). Non mi renderei garante dell'autenticità di certe notizie, come di quella che il cardinale arcivescovo di Udine morto qualche anno innanzi fosse intimamente unito alla chiesa giansenista di Utrecht (pag. 85): Udine ebbe un arcivescovo Gradenigo, che fu in relazione con Tamburini; ma Grégoire non deve alludere a lui (il Gradenigo morì nel 1786 e non fu mai cardinale) bensì al cardinale Pietro Antonio Zorzi che fu arcivescovo di Udine dal 1792 al 1803, anno della sua morte.

CONCLUSIONE

Giunto al termine del lavoro, devo cercar di rispondere al quesito già accennato nella *Introduzione*: come sia sorto questo giansenismo italiano, fratello minore del giansenismo francese e senza un sol tratto che non trovi riscontro nel primogenito, saldo nelle proprie fedi e che non muove nè piega sotto le condanne, questo giansenismo ribelle, che dopo vari lampi di avvisaglia nei due primi decenni della seconda metà del secolo, dopo un sordo rumoreggiare all'avvento al soglio di Clemente XIV, si scatena e furoreggia tra il 1780 ed il 1790.

Da quanto ho esposto mi pare sia apparsa chiara la derivazione d'individui, la continuità di dottrine, di preoccupazioni intellettuali, di preferenze, di legami, di avversioni, che unisce la generazione di quelli che gli avversari dicono giansenisti ma che appaiono sinceramente devoti ai pontefici e cui i pontefici accordano tutto il loro favore, all'altra generazione dei giansenisti ribelli.

Caratteri appariscenti di questa nuova generazione sono l'attitudine diversa nei confronti di Roma, il mutato tono, il gettarsi verso i principi a chiedere loro appoggio e ad eccitarli contro la S. Sede, l'anelito a riformare la costituzione della Chiesa, connesso al bisogno di far trionfare la propria causa a dispetto del Papa, ed all'occorrenza dell'episcopato, le ripetute dichiarazioni di solidarietà ai giansenisti di Francia — solidarietà che secondo i nostri non ha ad oggetto dottrine, posto che nessuno ha mai sostenuto le dottrine condannate, ma soltanto la resistenza ad una coercizione ingiusta.

V'è, sì, anche una deformazione di opinioni teologiche, per cui è stata superata la barriera — non troppo salda, invero, a giudizio degli avversari — dell'agostinianismo rigido, per cui si enuncia arditamente, senza il velame di distinzioni, qualche principio condannato. Ma questa deformazione è lieve e difficile a cogliersi, così evanescente pure agli esperti di teologia, e così scarsamente avvertita dai partecipi al moto, così ignorata da molti di essi, convinti di repugnare alle cinque famose proposizioni e sicuri in coscienza di non essersi discostati dal sentiero della ortodossia, di credere quanto è obbligatorio per i cattolici a credersi — ch'essa non può davvero costituire il carattere principale per cui le due generazioni rimangono distinte.

La storia non è mai stata maestra della vita.

Ma il presente, che possiamo cogliere in tutte le sue sfumature, giova spesso ad illuminare situazioni analoghe remote nel tempo.

Ai nostri giorni assistemmo ad un altro moto ecclesiastico, il modernismo.

Antitetici — dove il giansenismo era animato dal culto della immobilità chiesastica, il modernismo era inspirato dal desiderio di evoluzione di tutti i lati della vita religiosa — i due moti hanno tuttavia qualche aspetto comune.

A formare il modernismo quale si presentava ad evoluzione compiuta, erano concorsi, prestandosi reciproca solidarietà ed aiuto, uomini che venivano da campi diversi, per ciascuno dei quali era ignoto nè aveva interesse di sorta il campo del vicino. Erano concorsi spiriti formatisi nella speculazione filosofica, innamorati della idea di evoluzione, più o meno imbevuti, pur se non volessero confessarlo, di subiettivismo idealistico — della fede che diviene realtà e sola realtà per ciò, ch'è vissuta nel nostro spirito —, incapaci ad assimilare e parlare il linguaggio della scolastica, che appariva loro come una vuota spoglia priva di ogni contenuto vitale: tale Tyrrell. Avevano partecipato studiosi di esegesi e di storia, tutti presi dalla critica testamentaria, dalla ricostruzione dei testi originarî, dalla ricerca della formazione dei Vangeli, fiduciosi di veder balzare una rinnovata figura del Cristo dalla indagine erudita: tale Loisy. Avevano aderito

uomini di azione, desiderosi di assicurare alla Chiesa nuovi trionfi ponendola come patrona e guida alle rivendicazioni economiche degli umili, spezzando la secolare alleanza tra ricchi e potenti da un lato ed uomini di Chiesa dall'altro, sognando un socialismo cristiano, così come tre quarti di secolo innanzi era stato vagheggiato un cattolicesimo liberale: tali Sangnier e Murri. Cos'aveva unito questi uomini tanto diversi, che svolgevano la loro attività in campi così svariati, che avevano oggetti così differenti nel primo piano delle proprie preoccupazioni e dei propri pensieri? Anzitutto i comuni avversari: l'alta gerarchia della Chiesa, la Compagnia di Gesù, ostili a tutt'e tre queste tendenze; secondariamente, un carattere comune, la circostanza che tutt'e tre parlavano il linguaggio del loro tempo, là dove quello della Chiesa, se anche più augusto, sembrava ai contemporanei uno strano antiquato incomprensibile linguaggio. Infine la circostanza che ognuno di loro trovava rispondenze, simpatie, approvazioni tra gli spiriti colti del secolo, filosofi o storici o sociologi od uomini politici. Tutte le tre schiere vivevano nell'ottocento, erano radicate nell'ottocento: accomunate dalle fedi che irradiavano il declinare del secolo: la fede nel progresso, nella definitività delle conquiste ch'esso aveva compiute: unite nella certezza che non si sarebbe ritornati indietro, dalla filosofia moderna verso la scolastica, dalla critica verso l'apologetica, dalla democrazia verso il legittimismo.

Questo il cemento del modernismo.

Qualcosa di non troppo diverso dev'essere stato a base del nostro giansenismo.

Nessuna connessione necessaria, nessun nesso profondo univa tra loro: i difensori della rigida concezione agostiniana e della originaria dottrina tomistica sulla grazia, sul libero arbitrio, sulla predestinazione — i difensori della morale rigida e del tuziorismo — i nemici delle superstizioni, degli abusi della pratica chiesastica, i difensori di una storia della Chiesa libera e sincera; così come nell'opposto campo nessun legame necessario univa molinismo e benignismo. I nessi logici occorse cercarli più tardi, dopo stretti i legami: e non sempre si riuscì a trovarli, non sempre appaiono persuasive le dimostrazioni che se ne danno.

A lungo ciascuno di quelli che dissodavano uno dei tre campi non aveva spinto lo sguardo negli altri due. Ancora il Muratori potè essere molinista in teologia, almeno in vecchiaia, ed avere fino all'ultimo giorno un posto segnalato — onde le ripetute accuse di giansenismo — nella lotta per una storia libera e spassionata e contro quelli che a lui sembravano abusi nella devozione e nel rito.

Fastidio della controversia teologica tra giansenisti e gesuiti mostravano non solo gli enciclopedisti tutti, non solo cattolici come Antonio Genovesi, rigorista, regalista, nemico delle « piccole cerimonie » e delle « divozioncelle » [1] privo però di tratti che permettano di riaccostarlo ai nostri, ma persino uomini come il Lami, che appaiono interamente partecipi alla prima fase del moto. Il compilatore delle *Novelle letterarie* di Firenze, che tante volte abbiamo incontrato in queste pagine, mentre sul suo foglio straziava le opere gesuitiche, e plaudiva a libri in senso rigorista o tendenti a combattere abusi nella pratica o nel culto o comunque infetti di giansenismo almeno agli occhi degli avversari, così si esprimeva sulla controversia giansenista: « Quel, che... ci reca maraviglia è, che in un secolo così illuminato si continui a scrivere sopra una questione, che si termina facilmente con poche parole, cioè con un bel *non lo so*; poichè non si dubita che dogma di Fede sia l'esistenza della Grazia, e della Libertà; e non si dubita altresì, che sia inintelligibile il concorso di queste due virtù motrici dell'operare umano. Di dove deriva quel gran Corollario importantissimo a sapersi, che una quantità di libri concernenti tal materia, che formerebbero una ben copiosa Libreria, se si eccettua in alcuni la Storia del pensare degl'Antichi su tal proposito, il che può essere di qualche utilità, ad altro poi atti non sono, che a tormentare senza conclusione lo spirito umano » [2].

La identità dell'avversario agevolò il collegamento: onde bene si è insistito — con particolare tenacia dal nostro Gioberti —

---

(1) *Lettere familiari*, Napoli, 1774, I, lett. XXVIII, pag. 104 seg., lett. XLVIII, pag. 147, lett. LXXX, pagg. 219-226; II, lett. VI, pag. 19 seg., lett. XXI, pag. 57, lett. X, pag. 62.

(2) *Novelle letterarie*, a. II, 1741, num. 13 e 16, coll. 202-207, 251-255; num. 28, col. 439 seg.; num. 39, col. 619; num. 52, col. 829 seg.

sulla indissolubilità dell'antitesi tra giansenismo e Compagnia di Gesù, giacchè senza la opposizione decisa della seconda alle due prime tendenze (agostinismo e rigorismo) e senza l'ostacolo che, sia pure indirettamente e spesso contro il suo stesso volere, costituì alla terza (avversione agli abusi della devozione popolare), un giansenismo italiano difficilmente sarebbe mai sorto.

L'ambiente favorì lo stringersi di quel collegamento, il suo evolversi in movimento unitario, l'accresciuta combattività sua. L'ambiente era tutt'altro che proclive a dottrine predestinazioniste, ad abbassamento del libero arbitrio, ad esaltazione di una morale rigida: ma era ben favorevole ad una lotta contro la Compagnia di Gesù, ma forniva molteplici appoggi a chi, avendo contro di sè le decisioni della S. Sede, non intendesse sottomettersi, volesse resistere o ribellarsi.

Agostiniani, rigoristi, puristi della devozione e del rito, erano tutt'altro che teneri per quei politici, per quei razionalisti, per quegl'increduli che davano il tono alla opinione pubblica, e che combattevano papato e Compagnia di Gesù per motivi che nulla avevano di comune con la loro fede. Ma è umano trarre il proprio utile anche dalle situazioni che sono opera dei nostri avversarî: ed i nostri non ristettero dall'approfittare di quelle condizioni di debolezza e di quelle difficoltà in cui la Chiesa versava, non esitarono a plaudire alla lotta contro la Compagnia di Gesù, di cui essi erano stati gl'iniziatori, anche se ormai in altre ben diverse mani fosse passata la direzione del combattimento, altre ben diverse mani, non certo avvezze a sfogliare i volumi del vescovo d'Ippona, vibrassero alla Compagnia i colpi mortali.

I giansenisti italiani, seguendo anche in questo la parabola dei giansenisti di Francia (ma per proprio conto ed oltre un secolo più tardi) divennero dei ribelli alla Chiesa solo perchè questa non fu con loro. Se Benedetto XIII avesse accordato la tanto sperata bolla di spiegazioni alla *Unigenitus*, ed avesse per questa via solennemente proclamata la dottrina della grazia efficace; se Benedetto XIV fosse stato quale tanti dei nostri sperarono, ed alla difesa del Noris ed alla protezione del Muratori avesse unito un atto positivo, la condanna della morale

lassista, invano impetrata dal Concina[1]: quelli che furono i giansenisti d'Italia sarebbero stati sicuramente milizie fide del Papa, in opposizione al secolo scettico e miscredente; e la loro posizione e le loro figure apparirebbero altrettanto semplici e rettilinee quanto contraddittoria ed apparentemente misteriosa è la loro momentanea alleanza con deisti e razionalisti.

Ma un equivoco non è malgrado tutto possibile. Anche nel periodo della decisa ribellione, anche nel suo lento svanire, il giansenismo conserva i caratteri originari: è sempre il movimento circoscritto tra ecclesiastici, che non fa presa nella massa del nostro laicato, a partire dalla metà del settecento decisamente incapace ad appassionarsi a quelle questioni religiose per cui del resto ha ognora sentito un mediocre interesse; è sempre il movimento che aspira alla morale rigida e severa, che vuole un cattolicesimo imperniato sul concetto della caduta ognora presente e sulla necessità della grazia per rialzare l'uomo prostrato, che mira — magari attraverso l'intervento di governi repubblicani — alla purificazione del culto, alla espulsione dai libri rituali di quanto è frutto di falsificazione o di leggende. Senza soverchio sforzo è dato ad ogni momento ravvisare nel giansenismo, sotto le sovrastrutture contingenti, il manifestarsi di un aspetto eterno della fede religiosa, quello che si concreta nel senso di umiliazione di annullamento e di paura dell'uomo, che considera disperatamente l'abisso che separa la terra dal Cielo. Fino all'ultimo, mentalità giansenista e mentalità giacobina possono trovarsi un attimo unite nella persecuzione di un singolo oggetto, ma restano fondamentalmente antitetiche.

I giansenisti italiani divennero nemici della S. Sede, perchè il papato fu avverso alle tendenze già collegate tra loro che di quel giansenismo costituivano il nocciolo. Le speranze di successo pacifico, di avvento di un Papa che accordasse la sua approvazione esplicita ed intera, che condannasse gli avversari degli agostiniani dei rigoristi dei puristi del culto, svanirono. Quella che avrebbe dovuto costituire la grande vittoria, che fu

(1) CONCINA, *Theologia christiana*, Romae, 1749-51, I, dedica a Benedetto XIV (pagine non numerate).

la maggior soddisfazione all'astio così a lungo accumulato, la soppressione della Compagnia di Gesù, non valse in realtà a fare ottenere il minimo successo a nessuna delle tendenze coperte dal comune nome di giansenismo. Agli agostiniani rigidi fu negato di salire le cattedre del Collegio romano da cui i gesuiti eran discesi [1]; Clemente XIV non fu meno favorevole ad Alfonso de' Liguori di quel che fosse stato Clemente XIII e di quel che dovesse essere Pio VI (sì che sorse in ambienti filogesuitici la pia leggenda del Papa reo della soppressione della Compagnia salvato per la intercessione del vescovo di S. Agata dei Goti): agostinianismo rigido, rigorismo, purismo liturgico e rituale, nulla assolutamente ebbero a guadagnare.

Gli avversari non davano tregua, le controversie s'invelenivano ogni giorno più; e l'epoca e le circostanze incoraggiavano tanto alla resistenza ed alla lotta, e questo era ancora il modo migliore per riavere un contatto con i contemporanei, per parlare almeno una parte della loro favella! Era scoccata l'ora del giansenismo ribelle.

Non è semplice valutare il moto e dare un giudizio sulla sua importanza.

Intanto bisogna tener bene presente, come già più volte dicemmo, l'ora e l'ambiente.

L'ultimo trentennio del settecento è un periodo indicibilmente triste per la Chiesa. Raramente essa ne ha attraversato dei peggiori; dopo, non ne ha conosciuto altri che fossero a questo paragonabili. Le persecuzioni violente cui talora è stata sottoposta in qualche paese son valse a cementare l'unità e la disciplina, a stringere meglio il clero ed i superstiti fedeli ai capi. Negli ultimi trent'anni del settecento l'assalto dell'ateismo trionfante ed irridente trova la Chiesa nelle condizioni meno propizie per una riscossa. Il lento accaparramento da parte delle Corti di sempre maggiori ingerenze nelle nomine di ecclesiastici; il larghissimo posto dato alla nascita patrizia nel conferimento delle alte cariche della Chiesa: hanno consentito in molti Stati

(1) A. THEINER, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, Paris, 1852, II, pag. 382 seg.

la formazione di un episcopato non di rado scettico, spesso devoto più al sovrano che al pontefice, che vive spiritualmente nell'ambito e secondo gl'interessi di una Corte ostile a quella di Roma. Lo stesso Collegio dei cardinali accoglie uomini molto devoti, molto ligi ai loro sovrani, per cui la qualifica di *prete romano* non è che un titolo onorifico, che non può davvero cancellare l'affetto francese o spagnolo o imperiale.

Persino nelle cariche che dovrebbero essere sinonimo di devozione assoluta al Pontefice, si trovano uomini animati da spirito di fronda. Abbiamo ricordato il Vasquez; Scipione de' Ricci nelle sue *Memorie* consegna che questo generale degli Agostiniani, suo *speciale amico*, informava accuratamente il ministro di Spagna di tutto quanto egli Ricci compiva in Pistoia con l'aiuto del granduca, onde porlo in grado di mandare a Madrid relazioni che dovessero servire al governo reale per imitare le riforme toscane [1]: così come in passato era stato prodigo di consigli al cardinale di Bernis per condurre in porto la soppressione dei gesuiti [2].

Lunghi anni di divisioni interne, di lotte teologiche, che la S. Sede non era riuscita a placare, avevano scavati così profondi solchi tra gli uomini di Chiesa, da renderli tiepidi nella fedeltà al Papa, e talora ribelli appena larvati, sol che la S. Sede si mostrasse favorevole alla fazione nemica.

In queste condizioni ambientali, ben spiegabile l'impulso dei principi — per la più gran parte principi-filosofi, dalle convinzioni deiste; alcuni avvezzi sin dalla infanzia a sentir esaltare la missione loro, esagerare la misura dei loro poteri in materia ecclesiastica — ad affermare sempre meglio la propria potestà su tutta la vita esterna della Chiesa, sino a fare di questa un ramo di Amministrazione statale, a cercar di rallentare e rendere sempre più esili i fili che univano le varie Chiese al centro di unità, e da ultimo a dare essi medesimi le direttive culturali ed etiche al proprio clero, a prepararlo tale che non dovessero

---

(1) *Memorie*, I, pag. 131; cfr. pag. 100.

(2) THEINER, *Histoire* cit., I, pag. 356 seg. (lettera del Bernis al duca di Choiseul del 13 luglio 1769).

poi temersi suoi scarti e sue infedeltà. Che ci s'imbattesse in un principe amante di legiferare sui dettagli, o che prendesse gusto alle questioni liturgiche e teologiche o che si lasciasse rimorchiare da un vescovo o da un confessore appassionati di tali questioni, ed ecco profilarsi la legislazione leopoldina.

Le lotte tra giansenisti e molinisti, tra rigoristi e benignisti, avevano indebolito la Chiesa, creando scissioni, incrinature ove fermentavano astio ed odio, suscitando dei vinti, pronti a fare appello a chiunque contro chiunque pur di poter avere la loro rivincita. Il regalismo sempre desto e mai domo approfittava di questa situazione per spingere oltre le sue pretese, per farle valere in una estensione che qualche secolo innanzi sarebbe stata impensabile. L'incredulità, lo spirito enciclopedista che scorgeva nella Chiesa l'origine di tanti mali, il nemico che occorreva abbattere, plaudivano alle intraprese del regalismo, consideravano come una propria vittoria ogni attribuzione, ogni brandello di potere strappato alla Chiesa.

In questa situazione, che ha i suoi momenti più drammatici nel conclave del 1769, nella soppressione dei gesuiti, nelle umiliazioni viennesi di Pio VI, i ribelli son molti nelle file della Chiesa. Si può essere ribelli a buon mercato. Le *Memorie* del Ricci, così ricche di documenti, ci mostrano che il papa *pro bono pacis* lungi dal poter imporre il suo volere non colpisce un vescovo petulante e pressochè insolente, ed anzi talora mitiga e quasi ritira l'originario rimprovero, se il vescovo abbia per sè la decisa protezione del figlio di Maria Teresa.

È ben probabile che talora si abbia persin la ostentazione, la civetteria della ribellione, e si abbracci, da chi non abbia alcuna passione nè alcuna sensibilità per la teologia, l'opinione teologica condannata dalla S. Sede, solo perchè condannata. Si spiegano così certi regalisti i quali tra dottrine politiche economiche morali che recano la schietta impronta di quella fusione di enciclopedismo ed illuminismo ch'è l'ambiente dei nostri principi riformatori, talvolta enunciano anche, sovrastrutture palesi delle loro costruzioni mentali, affermazioni giansenistiche, in contrasto con tutte quelle altre dottrine. A spiegare la circostanza innegabile che « in certi casi e in certe persone sia talora

assai difficile distinguere tra giansenisti e razionalisti »[1], mi pare giovi meglio questo desiderio dei regalisti di essere ribelli al papato in ogni campo, pur in quello delle dottrine di fede che non interessa loro ma in cui è dato di colpire il nemico al cuore, che non il ricorso ad un'attrazione dei giansenisti verso i regalisti, ad una deviazione dai loro principî causata dalla necessità di conciliare le dottrine con la pratica.

La figura del ribelle è diversissima secondo i tempi ed i regimi. Talora la ribellione presuppone un carattere forte, deciso, un temperamento capace di scuotere il peso di opinioni radicate e diffuse, un animo disposto ad affrontare ogni pericolo, nella migliore delle ipotesi a rinunciare ad ogni lusinga di vanità soddisfatta sino al giorno del molto ipotetico trionfo. Ma in regimi deboli — deboli politicamente, deboli per mancanza di una ideologia e di una tavola di valori largamente accettata e nettamente dominante — l'essere ribelle non richiede alcuna qualità di carattere o di mente o di cuore: il ribelle s'inspira alle opinioni più accolte, nulla rischia, la sua vanità gode la lusinga della facile aureola di ammirazione che circonda, presso i semplici, chi ostenta la ribellione all'autorità costituita, egli stesso può a buon mercato illudersi di essere uno spirito illuminato. È appena il caso di dire che se il regime ed i tempi mutano, e sopravviene un periodo ferreo, di cento ribelli novantanove rientrano nelle file della ortodossia.

Tutto questo è da tener sempre presente allorchè si considera il giansenismo italiano dell'ultimo settecento.

L'importanza del moto non dev'essere dunque esagerata.

Cosa rappresentò esso nella nostra storia nazionale?

Non bisogna dargli una importanza eccessiva. Sarebbe un sicuro errore metterlo alla pari con una qualsiasi delle concrete manifestazioni del moto di spiriti che suole chiamarsi enciclopedista, quale la massoneria. Come sarebbe errore confonderlo con il regalismo, cui convergono impulsi spirituali tanto diversi, e ch'è il portato più volte secolare di tutta la lenta formazione

(1) CROCE, *Studi*, cit., *La critica*, 1926, pag. 16, e *Uomini e cose*, cit., II, pag. 135.

ed evoluzione dello Stato moderno, che tende a debellare ogni potere rivale dello Stato, ad eliminare ogni pericolosa autonomia, ad allargare sempre più la cerchia di attività statale, l'orbita del diritto pubblico, cioè delle attività alla cui normazione ed al cui svolgimento lo Stato ritiene di doversi direttamente interessare.

Il giansenismo, non lo si ripeterà mai abbastanza, è in Italia un moto tutto ecclesiastico e cui partecipa solo una piccola parte del clero. Il laicato — salvo casi isolati di laici che per ragione di studio o per forte spirito religioso vivono in ceti ecclesiastici — vi rimane totalmente estraneo.

In Lombardia Giuseppe II lo utilizza contro Roma, perchè quella d'incoraggiare la sola corrente antiromana che siavi in seno alla Chiesa è palesemente buona tattica di guerra per indebolire il nemico. Ma l'imperatore per suo conto non partecipa affatto alla teologia giansenista, e gl'illuminati della Lombardia, il grosso nucleo degli ammiratori delle riforme tutte di Giuseppe, anche di quelle ecclesiastiche, giudicano ingiusta e crudele la teologia insegnata a Pavia.

Non molto diversa la situazione in Toscana.

Tanucci è in attiva corrispondenza con monsignor Bottari, e sotto la sua direzione il governo napoletano appoggia la stampa del Catechismo del Mesenguy e vieta la pubblicazione del breve di condanna. Ma per suo conto Tanucci prova quasi eguale insofferenza per gesuiti e giansenisti [1].

Dovunque, i sovrani, i ministri riformatori, la borghesia e l'aristocrazia colta che formano il nerbo delle correnti rinnovatrici e riformatrici, non accettano del giansenismo... se non quanto esso medesimo ha ricevuto dalle idee prime che inspirano la stessa attività riformatrice, tutto ciò che non è se non una soprastruttura per il giansenismo: affermazione dei poteri dello Stato sulla Chiesa, che porta a prefiggersi come ultima meta una nazionalizzazione delle Chiese, la creazione di vere e proprie Chiese nazionali; vari espedienti per arrivare a una decurtazione o almeno ad un arresto d'incremento delle ricchezze ecclesia-

---

(1) Croce, *Studi, La critica*, 1926, pag. 15 seg., e *Uomini e cose*, II, pag. 135.

stiche, soppressione di tutti i privilegi dei chierici, passaggio allo Stato di gran numero di attribuzioni e di poteri (istruzione e matrimonio in prima linea) già spettanti alla Chiesa: programma non nuovo, programma che vediamo lentamente determinarsi, sempre con maggiore nettezza, attraverso i contrasti fra Stato e Chiesa, nelle varie polemiche letterarie che accompagnano questi contrasti, durante piú e più secoli, programma la cui storia non ha però niente a vedere con quella del giansenismo. Le adesioni più calde vanno naturalmente a quelle che sono le aspirazioni giansenistiche a rompere la salda unità della Chiesa, a distruggerne l'assetto monarchico, a sottoporre i regolari ai vescovi o addirittura a distruggerli, a far valere i diritti dei parroci di fronte a quelli dei vescovi. Non solo perchè è palesemente questo il modo più facile di avere una Chiesa sottomessa allo Stato, ma anche, a prescindere da ogni altro calcolo, perchè il genio del tempo aborre da ogni dispotismo, perchè sono graditi tutti gli appelli allo spirito di libertà e di uguaglianza contro tutte le gerarchie troppo rigide ed autoritarie.

Ad altre affermazioni gianseniste, più strettamente connesse con il nocciolo centrale della dottrina, al suo rigorismo morale, al suo orrore per la casistica e per il lassismo, al suo desiderio di un ritorno della Chiesa alle origini, alla sua lotta contro le superstizioni, contro gli abusi nelle Indulgenze, nel culto della Vergine e dei Santi, il secolo tra deista e razionalista può accordare approvazioni e simpatie, ma come se ne accordano nel valutare favorevolmente fedi religiose cui mai accederemo, qualcosa che ci rimane sostanzialmente estraneo, che non sarà mai sul primo piano del nostro interessamento. E le simpatie sono in ogni caso molto platoniche, chè non è della mentalità del tempo, plasmata d'ideologie ma che guarda alla terra e non al cielo, e che crede nella praticità e nell'attualità delle sue ideologie, di plaudire ad es. al concetto giansenista che non si possano usare bugie o reticenze mentali neppure per evitare un gran male, e che non sia lecito uccidere neppure per difendersi dalla ingiusta aggressione.

Rari, del resto, i segni di attenzione a questo ch'è certo il lato del giansenismo atto a conciliargli maggiori simpatie tra

gli spiriti profondamente religiosi, che potrebbero trovare in esso un appagamento alla loro fervida fede quale lo spirito ormai dominante nel cattolicesimo solo con difficoltà può dare.

Il nocciolo centrale del giansenismo, le dottrine sulla predestinazione e sulla grazia, con i loro diretti postulati — la natura peccaminosa di tutti gli atti, anche delle apparenti virtù, degli infedeli e degli atei, la svalutazione dell'antichità greco-romana, della religione e della filosofia indiana e cinese, la condanna a pena di fuoco dei bambini morti senza battesimo — sembra bizzarria ai più benevoli, indigna gli altri: desterebbe una viva repugnanza se sulla fine del settecento vi fosse la possibilità di largo interessamento, di ampia discussione intorno ad un moto teologico [1].

Quel po' d'importanza ch'ebbe il giansenismo per il mondo laico contemporaneo fu tutta dovuta al costituire esso uno dei mezzi di cui si servivano i principi nella loro lotta, all'essere i giansenisti un'ala della grossa schiera regalista che univa elementi tanto diversi.

V'erano però, accanto ai giansenisti senza convincimenti profondi, tali per fermento di rivolta, regalisti che indossando l'abito talare ed avendo una cultura teologica trovavano utile combattere contro il papato con le armi ch'erano loro familiari, altri giansenisti che al moto avevano apportato tutta la forza del loro convincimento, che la loro profonda fede religiosa avevano tutta imperniata su quella visione cupa della umanità decaduta, materiata di peccato, nella più gran parte predestinata alla dannazione, su quella certezza nella scelta degli eletti e dei reprobi compiuta negli abissi della eternità da Dio con suo imperscrutabile consiglio. V'erano uomini pei quali il giansenismo non costituiva un vezzo, facile a gettar via al primo mutare di voghe.

---

(1) Pietro Verri dice della teologia professata a Pavia ch'essa « riduce a mera parola la primazia del Pontefice Romano, ed insegna una crudele ed ingiusta dottrina sui bambini morti prima del battesimo, sulla predestinazione e sulla grazia »; e deplora che sia stata data « alle dispute teologiche quella importanza, che le fa primeggiare, e che prepara al secolo venturo una schiera di fanatici » (« Pensieri sullo stato politico del Milanese nel 1790 », « Memoria su Nicola Peci » — Angelo Ottolini, *Pietro Verri e i suoi tempi*, Sandron, 1921, pagg. 132 seg., 217).

Per questi il giansenismo non fu mai una semplice funzione del regalismo, mezzo alla conquista di più ampî poteri da parte dello Stato, all'attuazione di riforme economiche. Per i giansenisti di fede, azione dello Stato e conseguente riforma della Chiesa non dovevano essere che mezzi per raggiungere quello ch'era lo scopo essenziale, di una importanza universale, destinato a beneficare tutti i secoli avvenire: arrestare il pervertimento della Fede, trasmettere alle generazioni future intatta la fede predicata da Cristo, diffusa dagli Apostoli.

Il giansenismo fu spesso servile verso i principi, fu, sinceramente, fautore dell'assolutismo, agì, con scarso successo, come un elemento di dissoluzione nella compagine della Chiesa, elaborò contro la disciplina e la gerarchia ecclesiastiche critiche ed accuse che tutti gli avversari della Chiesa non si stancarono poi mai di ripetere.

Ma è pur vero ch'esso credeva con ciò di perseguire un programma di purificazione e di conservazione della Fede, di difesa della morale evangelica.

Al giansenismo francese potè essere rimproverato il suo metodo di lotta: potè dirsi ch'esso era tutto viziato di reticenza mentale, di spirito di menzogna; che il giansenismo, battuto in una posizione, l'abbandonava rifugiandosi in una successiva, mutando tattica, negando di aver mai sostenuto la proposizione condannata, travestendo il proprio pensiero, affettando un ossequio verso la suprema autorità della Chiesa ch'era lungi dal sentire, credendosi autorizzato alla menzogna quante volte essa fosse necessaria per sottrarsi al dilemma di rinnegare la dottrina che il giansenista credeva sana e vera o di gettarsi apertamente nella ribellione e nello scisma. Applicato al giansenismo francese, nella sua evoluzione quasi due volte secolare, il giudizio potrà anche dirsi malevolo ed unilaterale, ma nessuno potrà negargli una base di verità.

Solo, esso non è assolutamente trasportabile al giansenismo italiano. Questo fu dapprima, come si è ricordato, semplice avversione al molinismo — poggiata sull'agostinianismo rigido che più e più volte i papi avevano dichiarato esente da ogni menda — avversione al lassismo — poggiata sul rigorismo, che si faceva

pur esso forte d'incoraggiamenti pontificî — ad abusi della pratica chiesastica, che non trovavano alcun accreditato sostenitore: il tutto dominato da un solido spirito di obbedienza e di sottomissione al Pontefice. Allorchè mutò, e divenne solidarietà con i giansenisti francesi, tutta percorsa da avversione profonda per il Pontefice, da una riluttanza per lo scisma ch'è soltanto la riluttanza di chi vuole mantenere l'unità perchè spera di poter celebrare la sua vittoria nella Chiesa unita, sì che la vittoria sia più vasta e decisiva: allorchè comparve questo, che solo merita a rigore il termine di giansenismo (se il vocabolo deve designare una eresia o uno scisma), fu così palese, così ostentato persino, lo spirito di rivolta, di ostilità verso Roma, di disprezzo per le sue condanne, che sarebbe proprio fuor di luogo parlare di reticenza mentale o di machiavellismo o di menzogna. Questi giansenisti italiani potranno apparire dei fanatici o degli arrabbiati, non certo degl'ipocriti.

Il giansenismo italiano riscosse largo tributo di applausi per i suoi decisi atteggiamenti antipapali: aureola che è svanita o svanisce col tramonto della storiografia del Risorgimento, tutta al servizio di una tesi politica, tutta rivolta a giustificare ed a fornire armi ad una parte in lotta. Ma anche il cattolico per il quale l'ultima parola sopra un moto è detta con la condanna di Roma; anche chi, giudicando gli stessi moti religiosi con criteri puramente umani, scorge nel giansenismo il movimento anacronistico che avrebbe inteso sopprimere quindici secoli di storia e fare del cristiano l'uomo di un'altra êra e di un'altra civiltà; anche quanti prescindendo dalla rispondenza tra dottrine teologiche e rivelazione cristiana si avvedono che il giansenismo avrebbe snaturato la Chiesa facendone un cenacolo di purissimi e di eletti e togliendole l'attributo della universalità: devono rendere al giansenismo italiano quale fu prima della grande Rivoluzione lo stesso omaggio ch'è stato reso pur da cattolici imparziali al giansenismo francese, tanto più ricco di grandi figure; devono riconoscere che un sincero se anche errato desiderio di bene, un appassionato amore del vero, la fiducia di essere custodi di un impareggiabile tesoro, animava i suoi uomini. Sullo sfondo di una Italia povera di forti tempre, di saldi convinci-

menti, di coscienze che non si plasmino e non si modifichino secondo il mutare degli eventi, di uomini che attraversino l'intera vita senza mutare bandiera, il fanatismo dei giansenisti può sembrare — a chi guardi il movimento da un punto di vista nazionale e non cattolico — peccato facilmente meritevole di perdono.

Quanto seguì negli anni della Rivoluzione potè anche modificare la immagine del giansenista. Ma gl'italiani che, senza occhi profetici, avessero giudicato i giansenisti intorno al 1790; gli studiosi d'oggi che riescano a contemplare i giansenisti di quel periodo senza lasciarsi deviare dall'attraente sofisma *post hoc, ergo propter hoc*; bene dovevano, bene debbono riconoscere in essi una delle più vive forze dell'Italia del tempo, uno dei più misteriosi ma più promettenti semi. Nessuno può dire quale pianta ne sarebbe nata: ma è facile previsione quella che il diffuso enciclopedismo nazionale, rinnovatore di menti piuttosto che di coscienze e di cuori, avrebbe forse potuto contenere la pianta nella penombra del mondo ecclesiastico, non mai soffocarla sul nascere. La grande Rivoluzione, con le sue ripercussioni profonde nella storia nostra ed in quella della Chiesa, deviò qui pure il naturale corso della nostra storia, e bruciò quel seme prima che spuntasse la sua primavera.

Intorno al 1790 era lecito confidare che l'esiguo stuolo giansenista — la cui intransigenza e la cui combattività doveva imporre un comportamento analogo agli avversari — fosse destinato a far prevalere nel clero, e forse attraverso il clero nel popolo nostro, una linea d'intransigenza, d'inflessibilità, di dirittura, che avrebbe esercitato una influenza benefica, risanatrice, sulla vita morale del popolo italiano.

Cosa rappresentò il giansenismo italiano nella storia della Chiesa?

Parrebbe che la risposta potesse essere semplice e netta; che bastasse dire come dottrinariamente la sua importanza sia stata minima, non avendo esso elaborato alcun elemento nuovo, bensì riportato per intero le dottrine francesi e fiamminghe, le quali alla lor volta — è bene ricordarlo — non mancavano di

giovarsi della poderosa elaborazione dell'agostinianismo rigido, nella sua ultima fase eminentemente italiano.

Ma non bisogna dimenticare quel ch'è l'Italia per la Chiesa, la stretta vitale connessione tra Roma e la vita della intera cattolicità.

In sè questo giansenismo italiano meriterebbe appena menzione nella storia della Chiesa, e solo per mostrare come pur il Paese più devoto in ogni tempo alla S. Sede e meno incline a spirito di fronda ed all'invelenirsi di acredini teologiche fosse stato travolto nella crisi generale. Ma non si può pensare che un moto che in Roma stessa aveva posto radici così profonde non abbia esercitato una sua influenza del tutto sproporzionata al numero degli aderenti ed alla originalità delle dottrine.

Appunto per questa intima connessione tra Italia e cattolicità tutta, chi studia il problema del giansenismo italiano dev'essere tratto a chiedersi ciò che segnò il giansenismo nella storia della Chiesa.

A prima vista, il giansenismo sembra rappresentare in tale storia una decisa, completa, irrimediabile sconfitta.

Invero, il tomismo, ha potuto, sì, riprendere in epoca recente senza contrasti quel rango di dottrina ufficiale della Chiesa, che gli era stato contestato allorchè la parola della S. Sede non appariva sufficiente a porre fine alle gare degli Ordini religiosi e delle scuole teologiche in essi impersonate: ma nella vita della cattolicità, nella predicazione, nella direzione delle coscienze, nel cuore di tutti i cattolici ferventi, l'idea della caduta e delle conseguenze del peccato originale è andata sempre più affievolendosi; ogni terrore predestinazionista è scomparso, la certezza del libero arbitrio, completo ed assoluto, di tutti indistintamente gli uomini, in qualsiasi momento della loro vita, è diventata assoluta, base indiscussa di ogni attività legislatrice, di ogni precettistica, e pertanto si è ridotta corrispondentemente la parte della grazia. Il benignismo ha trionfato col più incontrastato trionfo, Alfonso de Liguori ha preso posto accanto ai grandi luminari della Chiesa docente[1], la concessione dell'as-

(1) Cfr. RUFFINI, *La morale dei giansenisti, Atti della R. Accademia delle*

soluzione al peccatore sempre recidivo ma che si proclama pentito, la sua ammissione ai sacramenti, quasi più non si discutono nella prassi chiesastica. Non un solo voto giansenista sembra essere stato accolto per quanto concerne il rito: non il desiderio di espurgazione del breviario, di revisione dell'agiologia, di controllo sulle vite dei santi che narrano talvolta miracoli inverosimili o addirittura scandalosi, non l'anelito ad un culto della Vergine che ricordi che Cristo è il solo diretto mediatore, che la Vergine può soltanto pregare per noi. Un giansenista redivivo, entrando nelle chiese, assistendo alla messa, ascoltando una predica, sfogliando un libro di devozione, avrebbe il senso della sua completa, inesorabile sconfitta.

Eppure...

Come per qualsiasi altro moto, ci è relativamente facile scorgere ciò che si verificò e ciò che fallì dei suoi piani, quali dei suoi desideri trovarono attuazione e quali rimasero inappagati. Ma possiamo soltanto intuire, vagamente e con estrema incertezza, un diverso risultato della sua attività, la remora ch'esso costituì per gli avversari, costretti dalla polemica giansenista a fermarsi sulle posizioni raggiunte senza speranza di ulteriori successi o a ripiegare da esse. Se oggi nessun moralista insegnerebbe più le dottrine che tanto scandalo destavano nel seicento, se certe devozioni ridicole o scandalose sono state bandite, se nel trionfo della devozione del S. Cuore tanto oppugnata dai giansenisti il culto al cuore carneo se non rifiutato è stato però chiarito con l'avvertimento che sia lecito adorare questa sola parte del corpo di Cristo per il valore simbolico ch'essa ha — si può escludere che in tutto ciò sia da scorgere un risultato raggiunto dal giansenismo, a cui questo abbia quanto meno cooperato?

---

scienze, LXII, 1927, pagg. 500-503: sant'Alfonso ha quasi fissato e suggellato il tradizionale probabilismo: « dovrebbe tenersi colpevole di temerità e di grave irriverenza verso la Santa Sede chi si attentasse a dichiarare falsa o semplicemente improbabile qualsivoglia opinione dal Liguori professata. Per tal modo egli non solamente si aderge, solo, di contro a tutta la innumere schiera dei Casisti; ma stronca, con la sua inaudita autorità, il verbo ad ogni ulteriore velleità di dedicarsi ancora allo sport casuistico. Sulla sua teologia è stato posto così un definitivo *ne varietur* ».

Ma comunque, a me sembra sia sempre da ricordare, allorchè ci si pone il problema di ciò ch'è stato il giansenismo nella vita della Chiesa, com'esso rappresenti l'espressione contingente di uno stato d'animo eterno: e come pertanto la sua sconfitta sia, in un certo senso, meno profonda e meno definitiva che non possa a primo aspetto apparire.

Il senso oscuro della propria debolezza e della propria impurità, l'anelito a Dio ed il senso del peso morto delle cupidigie terrene che ce ne allontana, l'invocazione spasmodica della grazia; il desiderio di vivere la perfezione della morale evangelica e d'imporla come regola di condotta a tutta la cristianità; l'anelito ad adorare Dio in spirito, dando nell'adorazione il bando ad ogni elemento carnale, eliminando ogni mediazione: possono esulare dalla vita religiosa delle masse, non scompariranno mai dal mondo.

E sempre, fino all'ultimo, rimarrà nel cristianesimo il contrasto: tra quanti considerando solo i precetti di Dio, nulla indulgendo alle debolezze umane, niente credendo di poter confidare in una indulgenza divina capace di temperare il rigore del precetto, riterranno che sia falsificazione della parola divina ogni deroga al rigore, sia essa al rigore morale, sia al rigore del precetto di adorare Dio in spirito, sia al rigore dell'altro precetto di adorarlo in verità — e quanti guardando la creatura, opera essa pure di Dio, con le sue insanabili debolezze, penseranno che tutto bisogni accettare, a tutto piegarsi, pur d'impedirle di cadere, che sia santo impedir anche la discesa di un solo scalino a chi non è in grado d'innalzarsi, e che per evitare questa discesa si debba concedere all'intelletto degli umili di appagare il proprio bisogno di elemento leggendario e miracoloso, alla debolezza morale ogni indulgenza, alla religiosità incapace di adorare Dio in spirito l'aiuto di tutti i mezzi che adoperando le risorse dell'amore carnale mirano a volgerlo a bene.

Dai primi suoi giorni la Chiesa ha avuto come proprio compito precipuo, quello di dominare questo dissenso: di conservare al cristianesimo il suo carattere universale, d'impedire ch'esso divenisse la pura ma stretta cerchia degli eroi della moralità o

dei dotti o dei coraggiosi, e di evitare al tempo stesso che fosse sacrificato o dimenticato quel che v'è di essenziale nel messaggio di Cristo.

Per noi cattolici è di fede che un'assistenza divina la guidi in quest'opera di conservazione della unità; ma pur molti che non scorgono nell'opera della Chiesa se non una mirabile vicenda storica, giudicano che da diciannove secoli essa sia felicemente riuscita a dominare questo insopprimibile contrasto.

Senonchè questo contrasto si palesa non solo ad ogni momento, ma in molteplici modi nella vita della Chiesa: tra l'altro ad ogni istante v'è un forte divario tra quella ch'è la ristretta cerchia di principî di fede e di morale che occorre accettare se si vuole essere parte della Chiesa, e la ben più vasta cerchia di credenze, di sentimenti, di comportamenti cui bisogna essere partecipi se ci si vuole sentire parte vivente e vibrante della moltitudine dei cattolici contemporanei.

Ora mentre la disfatta giansenista appare evidente, e così completa che non si saprebbe immaginarla più vasta, allorchè si considera questo che oserei dire il cattolicesimo vissuto dei nostri giorni, essa appare meno vasta allorchè si contempla invece quelli che sono i principî cui bisogna prestar fede se non si vuole rimanere separati dal corpo della Chiesa.

Il giansenista redivivo sarebbe consolato alla lettura del can. 1276 del *Codex* pio-benedettino [1], che col suo prudente linguaggio sembra suffragare il principio giansenista che non sia indispensabile cercare intercessori diversi da Cristo mediatore, che sia senza peccato e senza difetto il cristiano che — esclusa ogni idea di disprezzo e di rivolta alla Chiesa — per l'intera sua vita non invochi mai i santi ma preghi soltanto Gesù. Plaudirebbe alla prop. 21 condannata da Pio X col Decreto *Lamentabili sane exitu* [2], in cui leggerebbe ribadito quel

---

(1) *Bonum atque utile est Dei Servos, una cum Christo regnantes, suppliciter invocare eorumque reliquias atque imagines venerari; sed prae ceteris filiali devotione Beatissimam Virginem Mariam fideles universi prosequantur.*

(2) Prop. 21. *Revelatio, obiectum fidei Catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa.*

ch'egli ebbe tante volte ad affermare, l'impossibilità di nuovi dogmi, l'impossibilità di costringere i fedeli a credere a miracolose rivelazioni private. Plaudirebbe alle decisioni della Pontificia Commissione biblica, che respingono tutti i tentativi di escludere come non autentica qualche parte della Scrittura, di mutare qualche cronologia e qualche attribuzione tradizionale, tentativi che nel secolo XVII e nel XVIII non trovarono favorevole un solo giansenista, francese o italiano.

Ed anche sul terreno dell'agiologia, del culto, delle devozioni, il giansenista redivivo si accorgerebbe che la sua posizione è meno peggiorata che non sembri. Più assoluto oggi che non due secoli or sono sarebbe il suo isolamento dagli altri cattolici. Ma oggi come allora la Chiesa non costringe alcuno a credere nell'autenticità di leggende o di reliquie, non esige nulla più che il rispettoso silenzio. Abbondano, è vero, nel clero, scrittori che amano ancor oggi gettare strali contro lo scomparso pericolo giansenista per ciò che tentò ed operò in questo campo. Ma la materia è estremamente pericolosa. Leggevo or non è molto la conclusione del pregevole lavoro di un francescano nostro sull'avversione giansenista alla devozione della *Via Crucis* e particolarmente sull'opera del Pujati: ove accanto alle proprie richiamava le considerazioni del domenicano p. Lagrange e del gesuita p. Thurston. Leggevo del nostro: « chi può negare che certi episodi che si presentano a meditare nella *Via Crucis* benchè molto contestabili storicamente, siano, per contro, adattatissimi a promuovere la pietà cristiana? »; e del Thurston: « Pur riconoscendo, nella maniera più esplicita, quanto sia desiderabile un esame più rigoroso dell'autenticità delle reliquie, delle indulgenze, delle leggende, degli apocrifi patristici e d'altri simili alimenti della pia credulità popolare, non è da dimenticarsi, dopo tutto, che son questi aiuti e mezzi della pietà, non la causa finale. Le ricerche degli storici hanno avuto di mira questi soggetti, ed è giusto rispettare il verdetto della scienza; ma la ricerca storica non è cosa possibile per la massa dei credenti e neppure *ex professo* per i pastori della Chiesa. Purchè s'ammetta in queste materie una buona dose d'incertezza, non può derivarne un gran male dal-

l'accettazione di questa o quella leggenda, sprovvista di valore storico, quando non ha niente di stravagante o nocivo ».

Nessuno può disconoscere quanto vi sia di giusto in queste considerazioni: la nostra anima del novecento vi aderisce senza il minimo sforzo, e ci è grato di sentire p. Lagrange ricordare contro quanti vogliono limitare con termini storici o topografici il libero espandersi della devozione, che Cristo ci ha appreso ad adorare il Padre in spirito e verità.

Eppure:... eppure, leggendo, non potevo non pensare che se fosse stato dato ad Agostino Gazier di scorrere a sua volta quelle frasi, egli ne avrebbe tratto una preziosa conferma alla sua idea dominante, che il modernismo, con tutto ciò che ha attinto all'idealismo subiettivistico ed al pragmatismo, abbia trovato le sue origini prime nella polemica antigiansenista e nella sconfitta del giansenismo.

Eternamente uguale sotto ogni apparente diversità di vesti e di atteggiamenti, l'uomo ondeggia senza riposo tra i due poli, la speranza cui apre l'adito una chiara visione di ciò che Dio è, di ciò ch'Egli vuole, lo scoraggiamento, allorchè di fronte alla propria piccolezza ed alla propria miseria vede erigersi immenso un Dio imperscrutabile.

Stanco di questo ondeggiare, talora l'uomo — intere generazioni di uomini — riesce a distogliere lo sguardo dall'angosciosa indagine del proprio destino, per fissarlo sui fioriti giardini terreni.

Ma, sia che neppur qui trovi la certezza ch'è il suo assillante bisogno, sia che il soffio potente dello spirito lo riprenda, la sosta non è mai lunga. L'uomo ritorna alla ricerca di Dio.

Beato colui che più si è approssimato al roveto ardente, ed ha udito la voce divina.

FINE.

INDICE DEI NOMI

Achéry (d') Luca, benedettino (1609-85), 119 e *n*.

Adelfo Cariteo, 218 *n*.

Adolfo Dositeo, 215.

Adriano I, 68.

Agapito da Palestrina, minore riformato, 155 *n*, 224, 231 *n*.

Agostino (sant'), XXXVII, 5, 13, 23, 27, 28, 33, 34 e *n*, 35 *n*, 44, 61, 62, 67, 68, 73, 74, 76, 86, 88, 101, 109, 114 *n*, 119, 121, 123 e *n*, 133, 134 e *n*, 135, 143, 154 *n*, 155, 159, 163-165, 167, 169, 172, 175, 177, 185, 197-199, 215, 254, 255, 296, 299, 302, 303, 336, 339, 343-345, 350, 356, 357, 374, 389 e *n*, 392, 407.

— da Parma, cappuccino, 126.

Agreda (d') Maria, francescana (1602-65), 227, 229, 232 e *n*, 233.

Aguirre (d') Giovanni, cardinale, benedettino (1630-99), 101 *n*, 121 e *n*.

Ailly (d') abate, 43.

Aimant Edoardo Nicolò, 201 *n*.

Alacoque Margherita (santa), salesiana (m. 1690), 25, 233, 240, 372, 386.

Albani Giovanni Francesco, cardinale, 165; (vedi anche Clemente XI).

Albertotti Giuseppe, 101 *n*, 117 *n*, 266 *n*.

Alcuino, 68.

Aletino Benedetto, 123.

Aletofilo Pacifico, 80 *n*, 109 *n*, 181, 182.

Alessandri Gregorio, vescovo di Cortona (tra il 1776 ed il 1801), 382.

Alessandro I di Russia, 356.

— VII, 37 *n*, 50 *n*, 164, 187, 209, 252, 339.

— VIII, 121, 187, 209, 228.

Alexandre Noël, domenicano (1639-1724), 90, 107, 113, 120, 121 e *n*, 125, 200.

Alfieri Vittorio, 237 e *n*.

Alfonso (sant') de' Liguori (vedi Liguori).

Alighieri Dante (vedi Dante).

Alvarez Diego, domenicano (m. 1635), 70, 71.

Amaduzzi Giovan Cristoforo (1740-92), 333, 359.

Amat de Graveson, domenicano, 124, 334.

Ambrogio (sant'), 254.

Ambrosiaste, 301.

Amelot de la Houssaye Nicola Abramo (1634-1706), 126.

Andres Giovanni, gesuita (1740-1817), 113, 172 *n*.

Annat Francesco, gesuita (1607-70), 123.

Ansaldi Carlo Agostino, domenicano, 108 *n*.

Antonio Lampridio (vedi Lampridio).

Anzilotti Antonio, XXII, XXXI.

Ario, 206.

Aristotele, 123, 155, 299.

Arnaldo da Brescia, 339, 340.

Arnauld Antonio (1612-94), XXXIV, 44, 47 e *n*, **50-52**, 53 e *n*, 56, 89, 99, 101 *n*, 106, 118, 119, 120, 121, 122, 123 e *n*, 124 e *n*,

145 *n*, 213, 214, 240, 270, 276, 315, 342, 373, 379 e *n*, 399.
Arnauld Agnese (m. 1671), 47, 48 *n*.
— Angelica (1591-1661), 44, 47, 51, 87.
Assemani, 333.
Azzolini Decio, cardinale (1623-89), 100.

Bacchini Benedetto, benedettino (1651-1721), 108, 120, 192.
Baillet Adriano, 228, 229.
Baio Michele (1513-89), XXVIII, **27**, **28**, 29, 36, 98, 123, 135, 143, 147, 159, 173 *n*, 186, 211, 212, 336, 361, 362, 389.
Ballerini Pietro (1698-1769), 201 *n*.
Baluzio Stefano (1630-1718), 119.
Bambacari Giuseppe Alessandro, 125 *n*.
— Cesare Nicola, 195, 196.
Bandini Piccolomini Francesco, arcivescovo di Siena (m. 1588), 8.
Bañez Domenico (m. 1604), 70.
Barkmans, 381.
Baronio Cesare, cardinale (1538-1607), XVI, 235.
Barruel Agostino, gesuita (1741-1820), XXI.
Basilio (san), 195.
Beda, 68.
Bellarmino Roberto (beato), cardinale, gesuita (1542-1621), XVI, 50, 102, 158, 181, 358, 364, 383.
Bellelli Fulgenzio, agostiniano (1677-1742), 107, 114, 131, 133, 137, 141, 142, 144 *n*, 147 *n*, 148-151, 154 e *n*, 158, 173 *n*, 389 *n*.
Benedetto XIII, 125 *n*, 199, 407.
— XIV, 50, 102 *n*, 104, 105, 114, 117 *n*, 126 e *n*, 138, 139 e *n*, 140, 180, 181, 187, 201, 202 *n*, 203, 206 *n*, 208, 209, 239 *n*, 256 e *n*, 264, 265, 266, 407, 408 *n*.
— da Cavalese, minore riformato, 231 *n*.
Benedictis (vedi De Benedictis).
Benedini, 180.
Benvenuti Cesare, canonico regol. lateranense, 255.
Benzi Bernardino, gesuita (1688-1768), 189, 214.
Berengario, 257.
Bergier Nicola Silvestro (1718-90), 373.
Bernardo (san), 48.
Bernareggi Adriano, 346 *n*, 394 *n*, 395 *n*.
Bernis (de) Francesco, cardinale (1715-94), 410 e *n*.
Berruyer Isacco Giuseppe, gesuita (1681-1758), 32 *n*, 216, 257, 285, 369.
Bertani Pietro, domenicano, vescovo di Fano (m. 1558), 4.
Berthé de Besancèle Louis, 122 *n*.
Berti Alessandro Pompeo, servita (1686-1752), 124.
— Gian Lorenzo, agostiniano (1696-1766), 107, 112, 114, 115 *n*, 131, 133, 134 *n*, 139 *n*, 141-144 *n*, 146 e *n*, 147 *n*, 148 *n*, 151 e *n*, 154 *n*, 155 e *n*, 156, 158, 173, 219 e *n*, 221, 258, 270, 276, 334, 343, 389 e *n*.
Bertier, 389 *n*.
Bertieri Giuseppe, agostiniano, vescovo di Pavia (dal 1792), 334.
Bianchi G. A., M. O. (1686-1758), 203 *n*.
Bianchini Giuseppe (1704-64), 101, 233, 235.
Bianucci, 366 *n*.
Blanco Andrea, gesuita, 189.
Blötzer, 166 *n*, 167 e *n*.
Boiani (de) F., 50 *n*, 106 *n*.
Bolgeni Gian Vincenzo, gesuita (1733-1811), 224, 319, 338 *n*, 398 *n*.
Bollando Giovanni, gesuita (1596-1665), 334.
Bona Giovanni, cardinale, cistercense (1609-74), 101, **117-119**, 129, **131-133**, 190, 233 *n*, 402 *n*.
Bonaparte Napoleone, 397.
Bonelli, 239 *n*.
Bonghi Ruggero, XII *n*.
Bonjour Guglielmo, agostiniano (1670-1714), 140.
Bono Giambattista Agostino (1738-99), 397 *n*.
Bonucci, servita, 6.
Borach Levi (vedi Levi Borach).
Borghese Camillo, 397.

Borgia Stefano, cardinale (1731-1804), 361.
Borromeo Carlo (santo), cardinale (1538-84), 221.
— Federico, cardinale (1564-1631), 221.
Bosio F. Vincenzo, domenicano, 201 *n.*
Bossuet Giacomo Benigno, vescovo di Meaux (1627-1704), VII, 98 *n.*, 113, 124 *n.*, 166, 200, 240, 281 *n.*, 285, 383, 399.
Botta Carlo, 391.
Bottari Giovanni (1689-1775), XX *n.*, XXX *n.*, 80 *n.*, 101 *n.*, 103 *n.*, 104, 105 e *n.*, 106 *n.*, 108 e *n.*, 113-115 *n.*, 117, 229 *n.*, 232 *n.*, 237 e *n.*, 243 *n.*, 253, 333, 334, 335, 357, 359, 383, 413.
Bottazzi Francesco Maria, 319.
Boullier Fr., 123 *n.*, 124 *n.*
Boursier L. Fr. (1679-1748), 145 *n.*
Bozi Paolo, 154 *n.*
Bracali Atto, 362.
Brantôme (Pierre de Bourdeilles, signore di) (1527-1614), 38.
Bremond Henri, 24 *n.*, 44 *n.*, 46 e *n.*, 47, 48 *n.*, 49 e *n.*, 50 e *n.*, 51 *n.*, 33 e *n.*, 56 e *n.*, 81 e *n.*, 85 *n.*
Brigida (santa), 233.
Brignole Gian Carlo, gesuita (1721-1808), 202 *n.*
Brunetti, 124 *n.*, 192 *n.*
Bruyère (de la) Jean, 39.
Buffa Carlo, 239 *n.*
Buonaiuti Ernesto, 8 *n.*
Burlamacchi Cesare Nicolò (m. 1732), 125.
Buronzo del Signore Carlo Luigi, arcivescovo di Torino (m. 1806), 397.
Busembaum Ermanno, gesuita (1600-68), 188.
Buttari Prospero, filippino, 357.

Cadonici Giovanni (1705-86), 109, 113, 115 e *n.*
Calvino, XI, 211, 257.
Camillo Macedono Vasci, 178.
Campeggi Giambattista, vescovo di Maiorca (dal 1533 al 1560), 6.
Campioni Francesco Maria, dei Chierici regolari della Madre di Dio, 164.
Campori M., 110 *n.*, 160 *n.*, 230 *n.*
Canigan Giovanni, 347.
Cantù Cesare, XXI, 278 *n.*, 351 *n.*
Capassi Gherardo, servita (1653-1737), 239.
Capecelatro Alfonso, XX, 16 *n.*
— Giuseppe, arcivescovo di Taranto (1744-1836), 243 *n.*, 386, 387.
Capponi, XXXIII *n.*
Capriata, 108 *n.*, 139 *n.*, 265.
Caraccioli Giovanni, cardinale (1715-80), 106 e *n.*
Carafa Fabrizio, 117 *n.*, 266 *n.*
Caraffa Francesco, cardinale (1722-1818), 105 *n.*
Caramuel Giovanni, vescovo di Vigevano (1606-82), 188, 214.
Carbonara, 202 *n.*
Carducci Giosuè, XX *n.*
Carlo III di Borbone, 203.
— Emanuele III, 209 *n.*
— Emanuele IV, 397.
Carpegna Gaspare, cardinale (1625-1714), 100.
Carreyre J., 33 *n.*, 35 *n.*
Casali Antonio, cardinale (1714-87), 105 *n.*
— , 202 *n.*
Casanata Gerolamo, cardinale (1620-1700), 100, 101 *n.*, 119 *n.*, 121 *n.*, 138.
Casanova Giacomo, XVI, XXIX, 112 e *n.*
Casoni, 106.
Cassiano, 68, 143.
— da S. Elia, carmelitano, 188, 189 *n.*
Castelli Benedetto, 244.
Cataneo Ambrogio, 9.
Catarino Ambrogio, domenicano (1487-1553), 5, 8.
Caterina da Siena (santa), 305.
Cattaneo Carlo Ambrogio, gesuita (1645-1705), 197, 198.
Cavallari Domenico (1724-71), 388.
Cecchetti Bartolomeo, XV e *n.*
Ceppi Nicola Gerolamo, agostiniano, 121, 194.

Cerri Celso, canonico regolare lateranense (m. 1755), 108, 113, 168, **170** e *n*, 172 e *n*, 173 e *n*, 174, 244 *n*, 249, 250.
Cesellio Filomagiste, 198.
Cestari Gennaro, 390 e *n*.
— Giuseppe (m. 1799), 390 e *n*.
Chaumeix, XXX *n*.
Chesne (du), vedi Duchesne.
Chignoli N. A., domenicano (1707-85), 83, 144 *n*, 148 *n*, 154 *n*, 156 *n*, 247 *n*, 250 *n*.
Choiseul (Stefano de) (1719-85), 101 *n*, 410 *n*.
Ciaffoni Bernardino, minore conventuale, **192-194**.
Cirillo Pasquale (1709 76), 388.
Claristo Licenteo, 124 *n*.
Clemente VII, 305.
— IX, 251, 361.
— XI, (vedi anche Albani), 57 *n*, 98 *n*, 141 e *n*, 165, 200, 250, 339.
— XII, 103.
— XIII, XX *n*, 101 *n*, 103, 112 *n*, 219, 247, 341, 342, 409.
— XIV, 116, 117 *n*, 142, 219, 266, 278, 403, 409 e *n*.
Clementi, 333.
Cocquelines, 37 *n*.
Colbert (Carlo Gioacchino de), vescovo di Montpellier (1667-1738), 260 *n*, 335, 358, 383, 385, 386 *n*.
Collins, 333.
Colonna, cardinale, 100.
Concina Daniello, domenicano (1686-1756), 102, 104, 108, 112, 114, 115 e *n*, 173 *n*, 181, 188, 194, **201-215**, 217, 218, 219 e *n*, 231 e *n*, 232, 241, 242, 243 e *n*, 254 e *n*, 259, 276 e *n*, 288, 334, 342, 408 e *n*.
Conforti Francesco (m. 1790), 390, 402 *n*.
Confucio, 161.
Consalvi Ercole, cardinale (1757-1824), 361.
Contarini Gaspare, cardinale (1483-1542), 8.
— Giulio, vescovo di Belluno (m. 1575), 8.
Conti Innocenzo, cardinale (1731-85), 106.
Copelloti, 202 *n*.
Cordara Giulio Cesare, gesuita (1704-85), 101 *n*, 103, 105 *n*, 117 *n*, 200, 265, 266 *n*.
Cordero, 124 *n*.
Cornaro Giuseppe Antonio, 337 e *n*.
Corneille Pietro, 39, 44 e *n*.
Corsini Andrea, cardinale, vescovo di Sabina (m. 1795), 105 e *n*, 106 *n*, 333, 359.
— Bartolomeo (m. 1752), 114.
— Neri, cardinale (m. 1771), **103-105**, 108 *n*, 113, 114, 213 *n*, 218 *n*, 219, 237.
Cosimo III, 137.
Costa Pio, 346.
Cristiano Aletofilo, 211.
Cristina di Lorena, 244.
Croce Benedetto, XVIII, XXV, 16 *n*, 101 *n*, 229 *n*, 383 *n*, 386 e *n*, 390 *n*, 412 *n*, 413 *n*.
Cruz (de la) Antonio, vescovo delle Canarie (m. 1550), 7.
Cuccagni, 307 *n*, 309 *n*.
Cupegioli Angelo, 201 *n*.
Cusani F., XX *n*.
Czartorisky Adamo, 356.

Daniel Gabriele, gesuita (1649-1728), 70 *n*, 110, 121 *n*.
Dante, XXII *n*.
Dati, 120 *n*.
Davia, 80 *n*.
De Benedictis G. B., gesuita (1622-1706), 122, 123, 192.
De Bonis Francesco, 192.
De Dominis Marcantonio, arcivescovo di Spalato (1560-1624), 33 *n*, 130.
Degola Eustachio (1791-1826), XVI, 330, 398 *n*, 400.
De Goncourt, VIII.
De Gubernatis Angelo, XVI.
Della Torre (Giacinto Costa), arcivescovo di Torino (1747-1814), 397.
— , 357.
Del Mare Paolo Marcello, 399.
De Luca Giovanni (1737-62), 109, 142, 173 *n*.
De Potter, XIV.
Descalzi Luigi, 400 *n*.

Descartes Renato, 123, 124 *n.*
Diana Antonino (1585-1663), 189.
Diesbach Niccolò, gesuita, 312 *n.*
Dinelli Vincenzo Maria, domenicano, 108 e *n*, 139 *n*, 217, 218, 220 *n.*
Diroys Francesco (1620-90), 170, 171, 174.
Döllinger, 102 *n*, 164 *n*, 190 *n.*
Domenico da Colonia, gesuita (1660-1741), 129-131, 212.
Dominis (de), vedi De Dominis.
Dositeo Adelfo, 215.
Drouin Renato Giacinto, domenicano (1682-1742), 124, 397 *n.*
Duchesne Philipoteau Giambattista (1682-1755), 163 e *n.*
Dupin, 376 *n.*
Dyrois, vedi Diroys.

Egidio Gabriele, terziario francescano della penitenza, 106.
Elefante Giuseppe Maria, domenicano, 260.
Enrico da sant'Ignazio, 211, 334.
Eraniste Eusebio, 114 *n*, 115 *n*, 209 *n*, 215, 217, 218.
Estiennot Claudio, benedettino, 101 *n*, 121.
Eusebio Eraniste, vedi Eraniste.
Eybel Giovanni Valentino (1741-1805), 219.
Eyckenbroom Ignazio, 170.

Fardella Michelangelo, francescano (1650-1718), 123 *n.*
Fassini Vincenzo Maria, domenicano (1738-87), 218.
Favoriti (de) Gabriele (m. 1703), 106.
Federico II di Prussia, 392.
Fénelon (de) Francesco, arcivescovo di Cambrai (1651-1715), 58 *n*, 124 *n.*
Ferdinando IV, 278.
Ferdinando Valdesio, vedi Valdesio.
Ferrari Tommaso Maria, cardinale, domenicano (1647-1716), 102 e *n.*
Fesch Giuseppe, cardinale (1763-1839), 361.
Fevola Salvatore, 390.
Feydeau Matteo, 373.
— de Brou, vescovo di Amiens (m. 1706), 166.
Filadelfo Libico, 232 e *n.*
Filalete Eupistino, 130.
Filarmindo Arenio, 218 *n.*
Filippo di Borbone, 391.
Firmian, 278 *n*, 335.
Fitz-James Francesco, vescovo di Soissons (m. 1764), 77 *n*, 80 *n*, 259, 301.
Fleury Claudio (1640-1723), 90, 113, 126, **236**, **237**, 334, 367, 383, 385, 386 *n.*
Floriot Pierre, 119.
Foggini Pier Francesco (1713-83), 102 *n*, 104, 106 *n*, 109, 113-117, 151 *n*, 152 *n*, 238, 239 e *n*, 277, 333, 337 *n*, 357-359, 383, 402 *n.*
Fontani Francesco (1748-1818), 107 *n*, 122 *n*, 198 *n*, 238 *n*, 361.
Fontanini Giusto, arcivescovo di Ancira (1666-1736), 102, 120.
Forges Davanzati Domenico, 390.
Formoso, papa, 250.
Fornasini Gaetano, 269 *n.*
Fortunato da Brescia, minore riformato, (1701-54), 108 *n*, 125 *n*, 148 *n.*
Fracassini Angelo Maria, cassinese, 78 *n*, 141, 145 *n*, 146, 153.
Franceschi Angiolo, arcivescovo di Pisa (dal 1778), 383.
Francesco I, 312, 331.
— (san), 234, 379, 380.
— di Sales (san), 39.
Francolini Baldassarre, gesuita (1650-1709), 204 *n.*
Fromond Libert (1587-1653), 36.
Frova Giuseppe, 232 e *n.*
Fulgenzio (san), 143, 389 e *n.*

Gabriele, vedi Egidio Gabriele.
Gabrielli Giovanni Maria, cardinale, cistercense (1654-1711), 166.
Gaetano Maria da Bergamo, cappuccino, 201 *n.*

Gagna Gaspare Giuseppe, gesuita (1686-1755), 206.
Galantini Ippolito (Ven.), 357.
Galeazzi, 346.
— (eredi), 321 *n*.
Galilei Galileo, 122, 244.
Galluppi Pasquale (1770-1846), 388, 389 *n*.
Ganganelli Lorenzo, cardinale, 106 *n*; vedi anche Clemente XIV.
Gattola Erasmo, benedettino (1662-1734), 121.
Gazier Agostino, XXX *n*, 19 *n*, 32 *n*, 44, 45 *n*, 50 *n*, 58 *n*, 91 *n*, 424.
Gelli A., XIV, 105 *n*, 350 *n*.
Genovesi Antonio (1712-69), XX *n*, 236, 388, 389 e *n*, 406.
Gentile Giovanni, XXIII *n*.
Gerberon Gabriele (1628-1711), 119, 167, 170, 215.
Gerdil Giacinto Sigismondo, cardinale, barnabita (1718-1802), XIX, 314, 400.
Germain Michele, 121.
Gherardesca (Della) Tommaso, arcivescovo di Firenze (m. 1721), 358.
Ghezzi Nicola, 214.
Giacomo (san), 234, 336.
Gian Gastone, vedi Medici.
Giannone Pietro, XX *n*, 235.
Giansenio (1585-1638), XXXVII, 29 *n*, **32-38**, 40, 47, 49, 52 e *n*, 57, 73, 83, 85, 98, 110, 122, 123, 125 *n*, 135, 150, 159, 168, 170, 172-174, 177, 178, 186, 211-213, 216, 248, 249, 276, 303, 338, 339, 353, 361, 362.
Gilbert D. L., 42 *n*.
Gioberti Vincenzo, X-XIII, XXII, 103 *n*, 325 *n*, 337, 398 *n*, 401, 406.
Giorgi Agostino Antonio, agostiniano (1711-97), 107 *n*, 116, 333, 335, 359, 402 *n*.
Giovanni Crisostomo (san), 254.
— da San Tommaso, 148 *n*.
Girolamo (san), 384.
Giuliano l'Apostata, 333.
Giuseppe II, XVIII *n*, XXIV, XXXIX, 267, 281 e *n*, 305, 309, 312 e *n*, 322, 324, 350, 352, 413.
Gonzalez Giovanni de Léon, domenicano, 75 *n*.
— de Santalla Tirso, gesuita (1625-1705), 102 *n*, 190 e *n*.
Gradenigo G. Girolamo, arcivescovo di Udine (1708-86), 333, 394 e *n*, 402 *n*.
Gramegna Gaspare, 344.
Gravina Gian Vincenzo (1664-1718), 383.
Graziano, 301.
Grégoire Enrico, vescovo di Blois (1750-1831), XII, XX *n*, XXI *n*, XXXIV, 327, 360, 397, 402 *n*.
Gregorio I, 301.
— VII, 300, 364, 400.
— XIII, 27, 159, 211.
— da Rimini, 137.
— Nisseno, 254.
Greppi E., 106 *n*, 267 *n*.
Grimaldi Costantino, 101, 102 *n*, 112-114, 122-24 *n*, 235, 242 e *n*, 243 e *n*, 248.
Guadagnini Giambattista, **336-340**, 359, 402 *n*.
Gualdo Gabriello, teatino, 201.
Guerreri Giuseppe, 256, 258, 260 e *n*.
Guidone (fra), 114, 115 *n*.
Guillermin, 75 *n*.
Gussago Giuseppe Iacopo, 276 *n*, 334 *n*.

Habert Isacco, vescovo di Vabres (m. 1668), 78.
— Luigi, 126.
Hardouin Giovanni, gesuita (1646-1729), 105 *n*, 216, 257, 285, 369.
Heeckeren (de) Émile, 104 *n*.
Helvétius, XXX *n*.
Hennepin Ludovico, 102 *n*.
Hontheim (von) Niccolò (1701-1790), XXXIX, 289.
Huber, 14 *n*.

Ignazio della Croce, 389 e *n*.
— di Loiola, 101 *n*.
Ilario, 143.

Incontri Francesco Gaetano, arcivescovo di Firenze (m. 1780), 220-23, 255, 266, 358.
Ildefonso da San Luigi [Idelfonso Frediani], carmelitano scalzo (m. 1724), 182.
Innocenzo X, 36, 252, 339.
— XI, 50 *n*, 106, 187, 198, 209.
— XII, 138, 166, 251 *n*.
Ippoliti Giuseppe, vescovo di Pistoia (m. 1780), 358.

Jacopo da Varazze, 335.
Janson Giacomo, 33 *n*.
Jemolo A. C., XXIII e *n*, 14 *n*, 390 *n*, 396 *n*.

Kohler, 123 *n*.

La Fosse (Anna Charlier de), 381.
Lagomarsini Gerolamo, gesuita (1697-1773), 108 *n*, 198, 202.
Lagrange, domenicano, 423, 424.
Lambruschini Raffaello, XXIII.
Lami Giovanni (1697-1770), 104, 108 e *n*, 113-15 e *n*, 122, 125 *n*, 198 e *n*, 238, 239 e *n*, 241, 247, 334, 357, 402 *n*, 406.
Lampridio Antonio, 231 *n*.
Landogna Francesco, XXII.
Lanfredini Giacomo, cardinale, vescovo di Osimo (m. 1741), 221.
La Rochefoucauld (de) Francesco (1613-80), 39, 41-43, 126.
Le Bachelet X. M., gesuita, 28 *n*, 139 e *n*.
Le Blanc Agostino, 31 *n*, 129, 158, 178.
Le Bossu, 167.
Lellis (de) Camillo (san) (1550-1619), 97.
Lemos (de) Tommaso, domenicano (m. 1629), 70.
Le Nain de Tillemont Luigi (1637-98), 47, 334.
Leonardo da Porto Maurizio (san) [Casanova Gerolamo], minore riformato (1676-1751), 395.
Leone I, 389 e *n*.
— X, 241.
Leopoldo di Toscana, 306, 312 *n*, 333.
Le Roy Albert, 100 *n*, 133, 166 *n*, 167 *n*.
Lescio Crondermo, 170, 171.
Lessius Leonardo, gesuita (1554-1623), 35.
Le Tellier Michele, gesuita (1643-1719), 133, 166.
Levi Borach, 301.
Leydecker Melchiorre, 170.
Lezong de Clabres o Le Long de Clâtres, 360 e *n*.
Liberio, 340.
Liguori (de) Alfonso (san) (1696-1787), XX *n*, 78, 188, 189, 215, 231, 409, 419, 420 *n*.
Lirinense, 254, 334.
Litta Luigi, ex gesuita (1751-85), 363.
Loiola Ignazio, 101 *n*.
Loisy Alfredo, VIII, 404.
Lombardi, 101 *n*, 104 *n*, 108 e *n*, 112 *n*, 115 *n*, 120 *n*, 122 *n*, 142 *n*, 218 *n*, 220 *n*, 239 *n*, 269 *n*, 388 *n*.
Longinelli, 366 *n*.
Loyson Carlo, 91.
Lucchesini, 125 *n*.
Lucini L. M., domenicano, 252 *n*.
Ludovisi, cardinale, 100, 101 *n*.
Luigi XIV, VIII, XXX *n*, 98, 141, 356.
— XV, 59, 98, 311, 381.
Lupo Cristiano (De Wulf Cristiano), agostiniano (1612-81), 119.
Lupis Bernardo, dei minimi, 173 *n*.
Lutero Martino, XI, 8, 206, 211, 212, 257.

Mabillon Giovanni, benedettino (1632-1707), 102, 107, 119, 120 e *n*, 121, 139, 192, 194, 334.
Macedo, 137, 140.
Machiavelli Nicolò, XXII *n*, XXX, 352.
Maffei Scipione (1675-1755), 110, 113 e *n*, 114, 172 e *n*, 173 e *n*, 185, 202, 203 e *n*, 218, 242, 243 e *n*, 253.
Magliabechi Antonio (1633-1714), 120 e *n*, 121, 133, 137, 139, 140, 141 e *n*, 192.

Malagrida Gabriele, gesuita (1689-1761), 229 e *n.*
Malebranche, 122, 124 *n*, 270.
Malvezzi Vincenzo, cardinale, arcivescovo di Bologna (1715-75), 105 e *n.*
Malvin (de), vedi Montazet.
Mamachi Tommaso Maria, domenicano (1713-92), 104, 113 e *n*, 114, 203, **218**, **219** e *n*, 220 e *n*, 243, 334, 343, 399.
Manchi Ambrogio, agostiniano, 125 *n*, 141, 145 *n*, 146 *n.*
Mansos Pietro, 142.
Mantegati Alessandro, 202 *n.*
Manzoni Alessandro, x, xxv, 87, 331.
Marcelli Michele, agostiniano (m. 1804), 107, 141, 143, 144 *n*, **151** e *n*, **157**, 240, 243, 244, 283.
Marchetti Cesare, 356.
Marefoschi Mario, cardinale, 105 e *n*, 116, 220 *n*, 277, 333, 335, 402 *n.*
Maria Luisa d'Etruria, 361.
— Teresa, 331, 333, 392 *n*, 411.
Marinari Antonio, carmelitano, vescovo, 125 *n.*
Martinelli Mansueto, dei minimi, 173 *n.*
Martini Antonio, arcivescovo di Firenze (1721-1809), 358, 361, 363.
Mauro (san), 132, 192.
Mazza, 346.
Mazzini Giuseppe, xxii.
Medici (de) Francesco Maria, cardinale (1660-1711), 121.
— Gian Gastone, 137.
Mellini, 103 *n.*
Melzi, 398 *n.*
Melzi d'Eril Francesco, 321 *n*, 326 *n.*
Mendoza (di) Francesco, gesuita (1573-1626), 227.
Merenda Antonio, 189.
Mesenguy Francesco (1677-1763), 103 e *n*, 220 *n*, 367 e *n*, 385 e *n*, 413.
Meyer o Meyere (de) Livino, gesuita (1655-1730), 31 *n*, 158, 178 *n.*
Migliavacca Celso, canonico regolare lateranense (1673-1755), 108, 109, 113, 114, 168, 172 e *n*, **173-181.**
Migne, 131.
Molina Luigi, gesuita (1536-1600), xxxvii, **29-32**, 35, 36, 61, 69, 73, 158, 171, 186, 216, 226, 248, 272, 345.
Molinelli Giambattista, scolopio, 399, 402 *n.*
Molino Giovanni, cardinale, vescovo di Brescia (m. 1773), 271, 276, 277, 333.
Molinos Michele, 24.
Möller, 28 *n.*
Montaigne Michele, 22.
Montazet (Antonio de Malvin de), arcivescovo di Lione (dal 1758 al 1788), 381.
Montesquieu (Carlo Secondat de), viii, 309 *n.*
Montfaucon Bernardo, benedettino (1655-1741), 119-121, 139, 192.
Monti Ercole, gesuita (1684-1761), 202.
Morin Giovanni, orator. (1591-1659), 200.
Morosini Giovanni, benedettino, vescovo di Verona (m. 1789), 338 *n*, 394.
Mozzi Luigi, gesuita (1746-1813), 395.
Murani Cristoforo, 277 e *n.*
Murat Gioacchino, 243 *n.*
Muratori Ludovico Antonio (1672-1750), xxii *n*, 87, **109-115**, 120, 122, 138, 140, 166, 168, **170** e *n*, **171**, 174, 175, 181, 182, 202 *n*, **229-236**, 238-243, **244-246**, 249, 250 e *n*, 256, 299, 342, 367 *n*, 392, 406, 407.
Murri Romolo, 405.
Mussi Antonio, oblato di San Carlo, 347.

Nani Giovanni, vescovo di Brescia (m. 1804), 220 *n*, 280 e *n*, 304 *n*, 326 *n*, 334.
Nannaroni Michele Maria, domenicano, **257-260** e *n*, 263, 301, 374.
Napoleone, 334, 354, 359, 361, 397.
Natali Giulio, xxii *n*, 394.
— Martino, chierico regolare delle Scuole Pie, 220 *n*, **341-344** e *n*, 346, 378, 379, 396, 399, 402 *n.*
Neercassel Giovanni, oratoriano (1623-86), 119, 334.
Negroni, cardinale, 105.

Newton Isacco, 271.
Niccolini Antonio, XX *n*, 102 *n*, 109.
Nicolai, 14 *n*.
Nicole Pietro (1625-95), VII, 39, 43, 53 e *n*, 54, 118, 121, 124 *n*, 125, 287, 342.
Noailles (de) Luigi, cardinale, arcivescovo di Parigi (1651-1729), 58, 166.
Noceti Carlo, gesuita (1694-1759), 218.
Norberto da Bar le Duc, cappuccino (1697-1769), 126.
Noris Enrico, cardinale, agostiniano (1631-1704), 101, 102 *n*, 107, 109-113, 121 e *n*, 123 *n*, 129, 130, 132-134 *n*, **137-141**, 142-144, 148 e *n*, 151 *n*, 155-158, 160, 192, 212, 333, 334, 389 e *n*, 407.
Novati, 106 *n*, 267 *n*.
Nurra Pietro, XXVI *n*, 400 *n*.

Onorato Agnello, 390 *n*.
— da Santa Maria, carmelitano scalzo, 126.
Onorio, 340.
Oppizzoni Carlo, cardinale, 347.
Orlandi Celestino, celestino, vescovo di Molfetta (m. 1775), 260 e *n*.
Orsi Giuseppe Agostino, cardinale, domenicano (1691-1761), 70 *n*, 98 *n*, 101, 104, 108, 113-115, 148 *n*, **162-164**, **197-200**, 219, 220 *n*, 243 *n*, 259, 334.
Ortiz-Cortes Ildefonso (Stefano?), vescovo di Mottola (dal 1766), 390.
Ottolini Angelo, 354 *n*, 415 *n*.

Pacheco Pietro, cardinale, vescovo di Jaen (1500-60), 6, 7.
Palafox (di) Giovanni (1600-59), 103, 219 e *n*.
Palandri E., minore osservante, 395 *n*.
Pallavicino Federico, gesuita (1700-dopo il '73), 115.
Pallavicino Sforza, cardinale, gesuita (1607-67), 4, 5 e *n*, 6 *n*, 8 *n*, 9 *n*, 198.
Palmieri Vincenzo, oratoriano (1753-1820), 319. 356, 361, 366 e *n*, 399, 400 e *n*.
Panciatichi, 120 *n*.
Pannilini Giuseppe, vescovo di Chiusi (dal 1775), 261 *n*, 373 *n*, 381 e *n*.
Paolo V, XX *n*, 32, 36, 158.
— (san), 62-64, 66, 67, 76, 153, 155, 229, 254, 345, 370, 372.
Papebroch Daniele, gesuita (1628-1714), 119, 236, 334.
Paris (Francesco de) (1690-1727), 218, 381.
Parisi Antonino, XXII.
Pascal Biagio (1623-62), VII, 24 e *n*, 40, 47, **55, 56**, 66, 71-73, 81, 82, 84 *n*, 87, 91, 99, 118, 120, 171, 188, 211, 213, 227, 276, 342, 371.
— Jacqueline (1625-61), 87, 117.
Pasquale da Varese, minore riformato, 224.
Passionei Domenico, cardinale (1682-1761), 101, 102 e *n*, 103 e *n*, 105 *n*, 112 e *n*, 113, 237 *n*
Patouillet Luigi (1699-1779), 130.
Patuzzi Gianvincenzo, domenicano (1700-69), 108, 114, 117, 209 *n*, **215-217**, 242, 244, 276 e *n*, 288, 334.
Pavoni, domenicano, 269 *n*.
Peci, 415 *n*.
Pelagio, 5, 33, 68, 155.
Pélissier Léon G., 140 *n*.
Pennacchi, 131.
Pepe Francesco, gesuita (1684-1759), 229 e *n*.
Picot, 125 *n*, 172 *n*, 202 *n*, 301 *n*, 397 *n*.
Pier Damiani, 48.
Pietro (san), 310, 332.
— d'Alessandria (san), 370.
— Leopoldo, XV, 218, 312, 322, 351 e *n*, 353-55. 359, 360, 363 *n*, 367, 400 *n*.
— di Lussemburgo, 305.
Pietro Soave Polano, vedi Soave Polano.
Pignone del Carretto Emanuele Maria, agostiniano, vescovo di Suessa (m. 1796), 136, 137 *n*, 141, 144-146 *n*, 148 *n*.
Pignoria, 333.
Pilati Carlo Antonio (1733-1802), XXIV, 109 *n*, 173 *n*.

Pio V, 36, 159, 211, 276, 361.
— VI, 117 *n*, 278, 325, 351, 358, 359, 361, 368, 400, 409, 411.
— VII, 361, 400 e *n*.
— X, 422.
Pisto Aletino, 220.
Pivano Silvio, XXIV *n*, XXV.
Poggi Giuseppe (1761-1843), XIX.
Polidori, 220 *n*.
Polo Reginaldo, cardinale (1500-58), 6.
Portalié E., 13 *n*, 70 *n*, 134 *n*.
Porcheron Placido, benedet. (1652-94), 121.
Pouget, 386 *n*.
Prisco Censorino, 383.
Prospero (san), 83, 118 *n*, 143, 389 e *n*.
Pujati Giuseppe Maria, benedettino cassinese, **394-396**, 423.

Querini Angelo Maria, cardinale, benedettino (1680-1756), 102 *n*, 122, 269.
Quesnel Pascasio, oratoriano (1634-1719), XXXIV, XXXVII, 44, **56-59**, 63 *n*, 65-68 *n*, 73, 76, 77 *n*, 98-101 *n*, 120-122, 135, 139, 140, 145 *n*, 149, 152, 154, 161, 162, 166, 167, 174, 178, 180, 186, 212, 213, 223, 253, 255, 315, 361, 362, 367 e *n*, 380 *n*.

Racine Bonaventura (1708-55), 367.
— Giovanni, 39, 44.
Rancé (de) Armando Lebouthillier (1626-1700), 119 *n*, 125, 353.
Ranza Giovanni Antonio (1741-1801), 319, 324, 325 e *n*, 359.
Rastignac (Luigi de Chapti de), arcivescovo di Tours (1684-1750), 260 *n*.
Récalde (de) I., 50, 103 *n*.
Regis Pier Silvano (1632-1707), 124 *n*.
Reiffenstühl Anacleto, minore riformato (1641-1703), 224.
Reusch, 31 *n*, 102 *n*, 106 *n*, 107 *n*, 115 *n*, 119 *n*, 120 *n*, 131 *n*, 139 *n*, 142 *n*, 164 *n*, 166 *n*, 167 e *n*, 170 *n*, 173 *n*, 177 *n*, 190 *n*, 200 *n*, 248 *n*, 277 *n*, 301 *n*.
Rezia, 280 *n*.
Ricasoli Bettino, XXIII.
Ricchini Tommaso, domenicano, 115 *n*, 116, 130, 131, 220 *n*, 395.
Ricci (de) Corso, 357.
— Flaviano, min. riformato (1720-89), 224.
— (de) Lorenzo, gesuita (1703-75), 103, 357, 359.
— (de) Scipione (1741-1810), XIV, XV, XXV, XXXII, XXXV, XXXIX, 78 *n*, 97, 104, 105 e *n*, 109, 145 *n*, 220 e *n*, 313, 337, 346, **349-382**, 386 *n*, 390, 395 e *n*, 396 *n*, 399, 400 e *n*, 410, 411.
Richelieu (Armando du Plessis de), XXXI, 36, 50.
Rigatti Maria, XXIV, 109 *n*, 173 *n*.
Riviere, 380.
Roannez, 91.
Rochefoucauld (La), v. Larochefoucauld.
Roda Emanuele, 220 *n*, 383.
Rodolico Nicolò, XXII, 358 *n*, 360 *n*, 362 *n*.
Rolla, 231.
Rolland Romain, VIII.
Romano Giacinto, XVII.
Romolo (san), 238.
Roncaglia Costantino, della Congregazione della Madre di Dio (m. 1737), 125 *n*, 343.
Rota Ettore, XVII e *n*, XVIII, XIX, XXI, XXII e *n*, XXV, XXVI, XXVIII-XXXI, 269 *n*, 280 *n*, 319.
Rotigni Costantino, benedettino (1696-1776), 80 *n*, 101, 108, 109 *n*, 115, 117, 154 *n*, 171, 173 *n*, 181, 182, 333.
Roucourt Giovanni, 133.
Rousseau G. G., XXXIV, 353.
Rückert Hanns, 8 *n*.
Ruffini Francesco, XVII, XXV, XXVI, XL, 48 *n*, 49 *n*, 115 *n*, 155 *n*, 189 *n*, 192 *n*, 223 *n*, 398 *n*, 419 *n*.
— Giovanni, 401.

Sablé (Maddalena de Souvré de) (1598-1678), 39, 42, 43, 126.

Sainte Beuve, VIII, XIX, XXIII, 47.
Saint-Cyran (Jean du Vergier de Hauranne, abbé de) (1581-1643), 33 *n*, **47-50**, 52 e *n*, 53 e *n*, 85, 99.
Sala Roberto, 119 *n*.
Saleri Giuseppe, 269 *n*, 277 *n*, 278 *n*, 311 *n*, 312 *n*, 324-326
Sales (san) Francesco (de) (1567-1622), 39, 260 *n*.
Salinas Giovanni, canonico regolare lateranense, 108 e *n*.
Sanchez Tommaso, gesuita (1551-1610), 214 *n*.
Sanfelice Giuseppe, gesuita (1665-1737), 75 *n*, 125 *n*.
— Giovanni Tommaso, vescovo della Cava (dal 1520 al 1550), 8.
Sangiorgio Paolo, 334 *n*.
Sangnier Marco, 405.
Santacolomba, 389 *n*.
Sanvitale Giacomo, gesuita (1668-1753), 206, 218.
Sarpi Paolo, servita (1552-1623), XIV, XX *n*, XXII *n*, 3, 5 *n*, 9 *n*, 129, 352, 393.
Savonarola Gerolamo, 360.
Sauzet (de) Henri, 105 *n*.
Scaduto Francesco, XV.
Scarella Giambattista, teatino (1711-79), 122, 269, 270, 298, 333, 394 *n*.
Schneemann G., 31 *n*.
Sciarelli Niccolò, vescovo di Colle (dal 1782 al 1801), 261 *n*, 382.
Scotti Marcello Eusebio (1740-1800), 390 *n*.
Séché Léon, XXXIV *n*.
Seeberg, 28 *n*.
Segneri Paolo (il vecchio), gesuita (1624-94), 190, 201 *n*.
— — (il giovane), gesuita (1673-1713), 230.
Segrais, 42.
Selleri Gregorio, cardinale, domenicano, 70 *n*, 156 *n*.
Seneca, 287.
Sergardi Ludovico (1660-1726), 107 e *n*, 113, 120 e *n*, 121, 192.
Seripando Geronimo, cardinale, agostiniano (1493-1563), 6, 8.
Serrao Giovanni Andrea, oratoriano, vescovo di Potenza (1731-99), XXXIX, 103, 358, **383-386** *n*, 390, 402 *n*.
Serry Giacomo Giacinto, domenicano (1659-1738), 31 *n*, 70 *n*, 98 *n*, 108, 110, 114, 115, 124, 130, 144, 145 *n*, 156 *n*, **158-162**, 163 *n*, 178, 179, 202 *n*, 204 *n*, 205 *n*, 231, 238 e *n*, 247 e *n*, 248 e *n*, 251, 252 *n*, 254, 255, 277 e *n*, 334, 343.
Sersale Antonio, cardinale, arcivescovo di Napoli (m. 1775), 105, 106 *n*.
Settano L. Q. F., 198.
Sève (de) Guido, vescovo di Arras (m. 1724), 166.
Severoli Ercole, 4 *n*, 6 *n*, 7, 8.
Sévigné (de) Maria Rabutin, 39.
Sfondrati Celestino, cardinale, benedettino (1644-96), 110, **165-170**, 216.
Sicardi Giorgio, 398 *n*.
Sigonio Carlo, 99 *n*.
Simioli, 402 *n*.
Simon Riccardo, oratoriano (1638-1712), 240, 285.
Simone (de) Marco, vescovo di Troia (m. 1778), 260.
Singlin, 47.
Sisto V, 27.
Soave Polano, 3 *n*.
Solari Benedetto, domenicano, vescovo di Noli (m. 1814), XXXIX, **398-400**.
Souwaroff o Suvórov Alessandro, 397.
Soto Domenico, domenicano (1494-1560), 9, 78 *n*, 163 e *n*, 197.
Spaur (Giuseppe di), vescovo di Bressanone (m. 1791), 374.
Spedalieri Niccolò (1740-95), XIX, 286, 311, 314, 315, 318, 390.
Spina Giuseppe, cardinale, arcivescovo di Genova (1756-1828), 361.
Spinelli Giuseppe, cardinale, arcivescovo di Napoli (1694-1763), 101, 105 *n*, 219, 220 *n*.
Spinoza Benedetto, 240, 333.
Sposato, 101 *n*.
Stefano (san), 229.

Straticò, 220 *n*.
Strowski, 84.
Suarez Francesco, gesuita (1548-1617), 181, 216, 257.

Tamburini Fortunato, cardinale, 101 e *n*, 110, 112 e *n*, 234.
— Pietro (1737-1827), XII, XVII *n*, XXXIX, 97, 98 *n*, 109, 116, 156 *n*, 220 e *n*, **268-332**, 333, 334, 336, 339, 341, 347, 349, 350, 366, 367, 374, 390, 393, 394 e *n*, 398 *n*, 399, 400 *n*, 402 *n*.
Tanucci Bernardo (1698-1783), XXX *n*, 101 e *n*, 103 *n*, 105 *n*, 115 *n*, 229 *n*, 413.
Tanzini Reginaldo, 356 *n*, 359.
Teppero Ruardo, 163.
Tartarotti Gerolamo (1706-61), 110, 238, 239, 242.
Tassoni Giulio Cesare (1759-1821), 361.
Tencin (Guerin de) Pietro, cardinale (1680-1758), 104, 105 e *n*.
Teodoro Eleuterio, 178 *n*.
Teotimo, 154 *n*.
Terillo, 214.
Testa Matteo Gennaro, 278.
Theiner Agostino, 104 *n*, 117 *n*, 219 *n*, 409 *n*, 410.
Thurston, 423.
Tiburzio (fra), 285 *n*, 294 *n*, 297 *n*, 303 *n*, 310 *n*.
Tillemont, vedi Le Nain de Tillemont.
Tipaldo (de), 107 *n*, 108 *n*, 113 *n*, 120 *n*, 125 *n*, 142 *n*, 231 *n*, 383 *n*.
Tivaroni C., X *n*, XX *n*.
Tommaseo Niccolò, 142 *n*.
Tommasi Giovanni Maria (B.), cardinale, teatino (1649-1713), 102 e *n*, 394 *n*, 402 *n*.
Tommaso (san), XXXVII, 68, 74, 105 *n*, 117 *n*, 124, 137, 159, 164-166, 175, 181, 182, 185, 197, 199, 226, 254, 286, 299, 330, 350 *n*, 374.
Torrigiani Luigi, cardinale (1697-1777), 103 *n*.
Tosi Luigi, vescovo di Pavia (m. 1845), 330.
Tosini, 45 *n*, 98 *n*.
Touron, domenicano, 181.
Traversari Carlo Maria, servita, 256, 260, 261 e *n*, 301, 374.
Trauttmansdorf, 301, 305.
Troisi Vincenzo (1749-99), 390.
Turchi Adeodato, cappuccino, vescovo di Parma (1724-1803), **391-393**.
Tynaire Marcella, VIII, 88.
Tyrrel Giorgio, 404.

Urbano VI, 305.
— VIII, 36.

Vacant-Mangenot-Amann, 13 *n*, 33 *n*.
Valdesio Ferdinando, 230 *n*.
Valenti Luigi, cardinale (1725-1808), 386 *n*.
Valéry M., 101 *n*, 107 *n*, 120 *n*, 121 *n*, 140 *n*.
Valesio, 231 *n*.
Valfredi Domenico Tomaso, domenicano, 280 *n*.
Vallisnieri Antonio (1661-1730), 235, 245.
Van Espen Zeger Bernardo (1646-1728), 399.
Vasquez Gabriele, gesuita (1549 o 1551-1604), 35.
— Francesco Saverio, agostiniano, **116** e *n*, **117** e *n*, 278 e *n*, 333, 335, 359, 410.
Vaucel (de), 166 *n*.
Vauge, oratoriano, 80, 81.
Vecchi (de) Fabio, 277, 366 *n*.
Vecchietti Gerolamo, 390.
Vega Cristoforo, gesuita (1595-1672), 227.
Venturi Pompeo, gesuita (1693-1753), 108 *n*.
Venturini, gesuita, 198.
Verde Francesco, 188.
Veronio Francesco (1578-1649), 374, 378.
Verri Alessandro (1741-1816), XXIX, 23 *n*, 106 *n*, 267 e *n*.
Verri Pietro (1728-97), XXIX, 23 *n*, 106 *n*, 267 e *n*, 354 e *n*, 415 *n*.

Verthamont, 382.
Vertua, 346.
Vezzosi A. F., 122 *n*, 269 *n*, 394 *n*.
Viatore da Cocaglio, cappuccino, 98 *n*, 108, 113-115, 141-157 e *n*, 165 *n*, 173 *n*, 213 *n*, 343.
Vico Giambattista, 388.
Vincenzo Ferrerio (san), 234, 305.
— de Paoli (san) (1576-1660), 46, 150.
Vittorio Amedeo III, 397.
— Emanuele I, 397.
Viva, 214 *n*.
Voltaire (Arouet de) Francesco Maria, VIII, XXIX, XXX e *n*, 58, 213, 353.
Volvi Benedetto, gesuita, 256 *n*.

Wendrock, 124 *n*.
Widenfeldt Adamo, 228.
Wilzech (di), 276 *n*, 324.
Winckelmann Giovanni (1717-68), 112 *n*.
York (d' Enrico Benedetto Clemente, cardinale, vescovo di Frascati (1725-1807), 219.
Yse de Saléon Giovanni, arcivescovo di Viennes (m. 1751), 142 e *n*.

Zaccaria Francesco Antonio, gesuita (1714-95), 113 *n*, 114, 115 *n*, 116, 142 *n*, 154 *n*, 172 *n*, 173 *n*, 203 *n*, 206, 213, 219, 242 *n*, 243.
Zadei G., XXI *n*.
Zanzucchi Pier Paolo, 383 *n*, 396 *n*.
Zech Fr. Saverio, gesuita (1692-1772), 206.
Zeffirino de Someire, recolletto, 227.
Zelada (de) Francesco Saverio, cardinale (1717-1801), 105 e *n*.
Zola Giuseppe (1739-1806), XXXIX, 102 *n*, 105, 116 e *n*, 276 *n*, 277, 311 e *n*, 320 *n*, **332-336**, 340, 347, 402 *n*.
Zorzi Pietro Antonio, cardinale (m. 1803), 402 *n*.

ERRATA-CORRIGE

Pag. 8, riga 7 Bandino — Bandini
» 107, nota 1 SEGARDII — SERGARDII
» 142, riga 19 del gesuita De Luca — dell'abate De Luca
» 189, riga 2 Benedetto Benzi — Bernardino Benzi
» 388, riga 8 Genovese — Genovesi
» 394, nota 2 Tomasi — Tommasi
» 402, nota 1 Tomasi — Tommasi
» 402, nota 1 Lama — Lami.

INDICE

Dedica . . . . . p. V

Introduzione . . . . . » VII

I. Momenti storici di un eterno contrasto . . . . » 1
II. La visione cristiana del giansenismo . . . . . » 61
III. Gli avversari dei gesuiti in Italia nel seicento e nel settecento . . . . . » 97
IV. Agostiniani e tomisti contro la teologia dei gesuiti » 129
V. La morale rigorista e la lotta contro il lassismo . » 185
VI. Irrequietudine di studiosi ed ansia di credenti . . » 225
VII. I ribelli. Tamburini ed il gruppo pavese . . . . » 263
VIII. Scipione de' Ricci ed il cenacolo pistoiese . . . » 349
IX. Il giansenismo nelle altre regioni d'Italia sul declinare del settecento . . . . . » 383
Conclusione . . . . . » 403
Indice dei nomi . . . . . » 425

273.7 S
J 398

Jemolo, A.C.

Il giansenismo in Italia

prima della rivoluzione

273.7 S
J398